



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

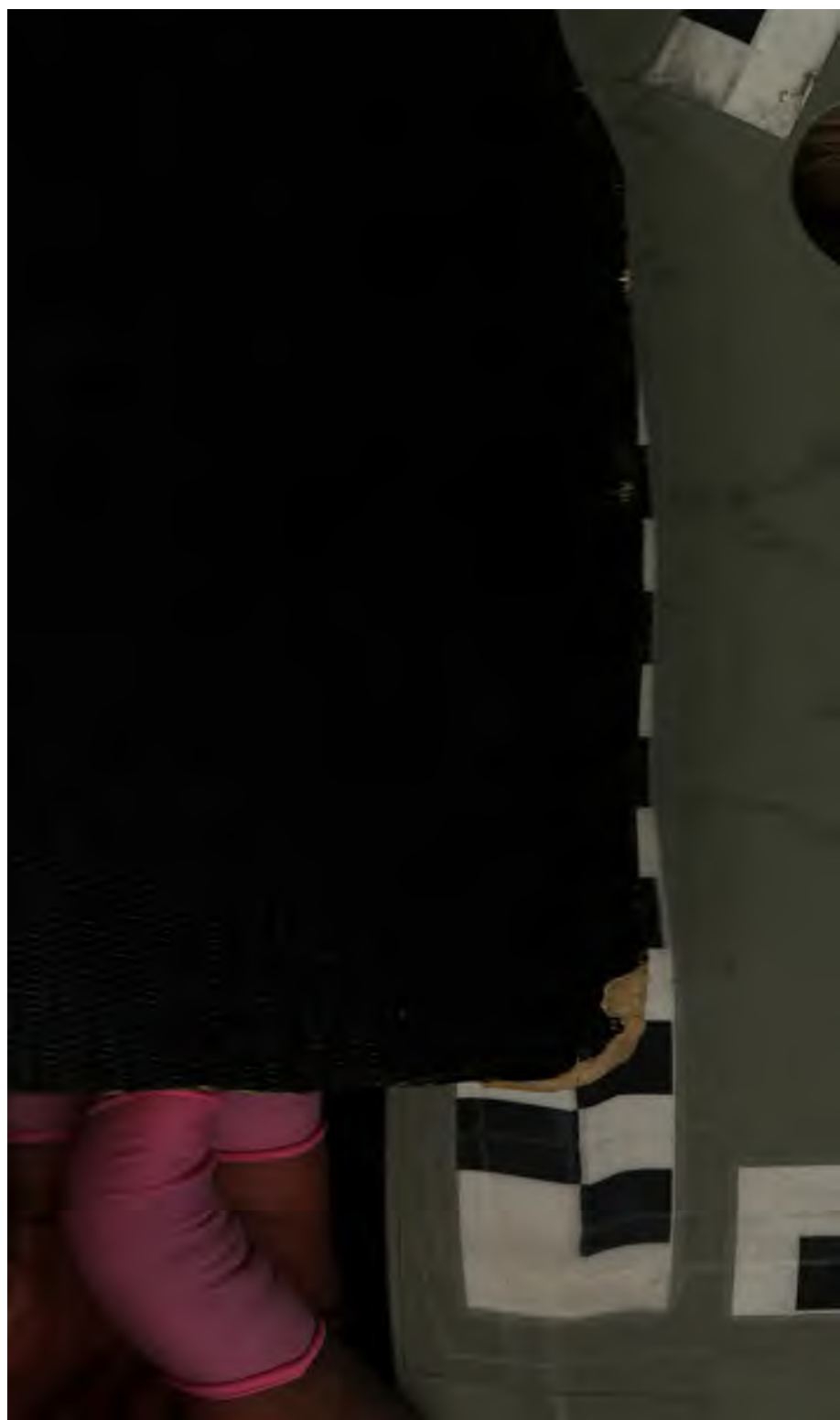
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

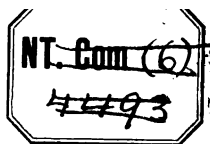
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





573.6

Tholuck

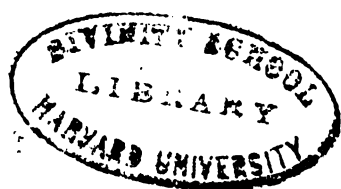
1828

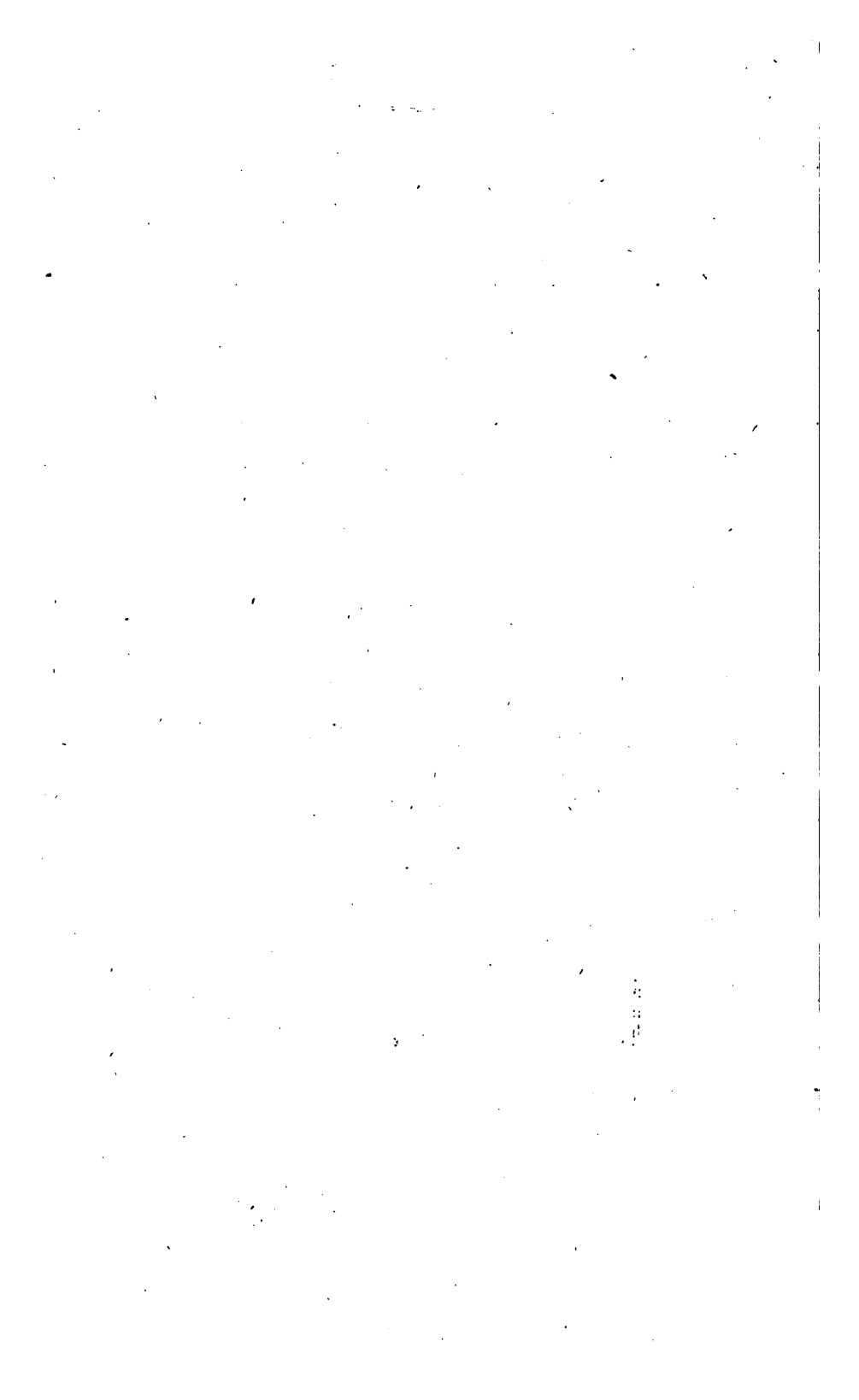
Theological School

IN

HARVARD UNIVERSITY.

Received: May 31. 1879.
Rev. F. Y. Washburn.





Auslegung

des

Briefes Pauli an die Römer

nebst

fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften
der Kirchenväter und Reformatoren

von

Dr. Friedrich August Gotttreu Tholuck

ordentl. Professor der Theologie an der Königl. Universität zu Halle,
corresp. Mitgl. der Königl. Akad. Gesellschaft in London.

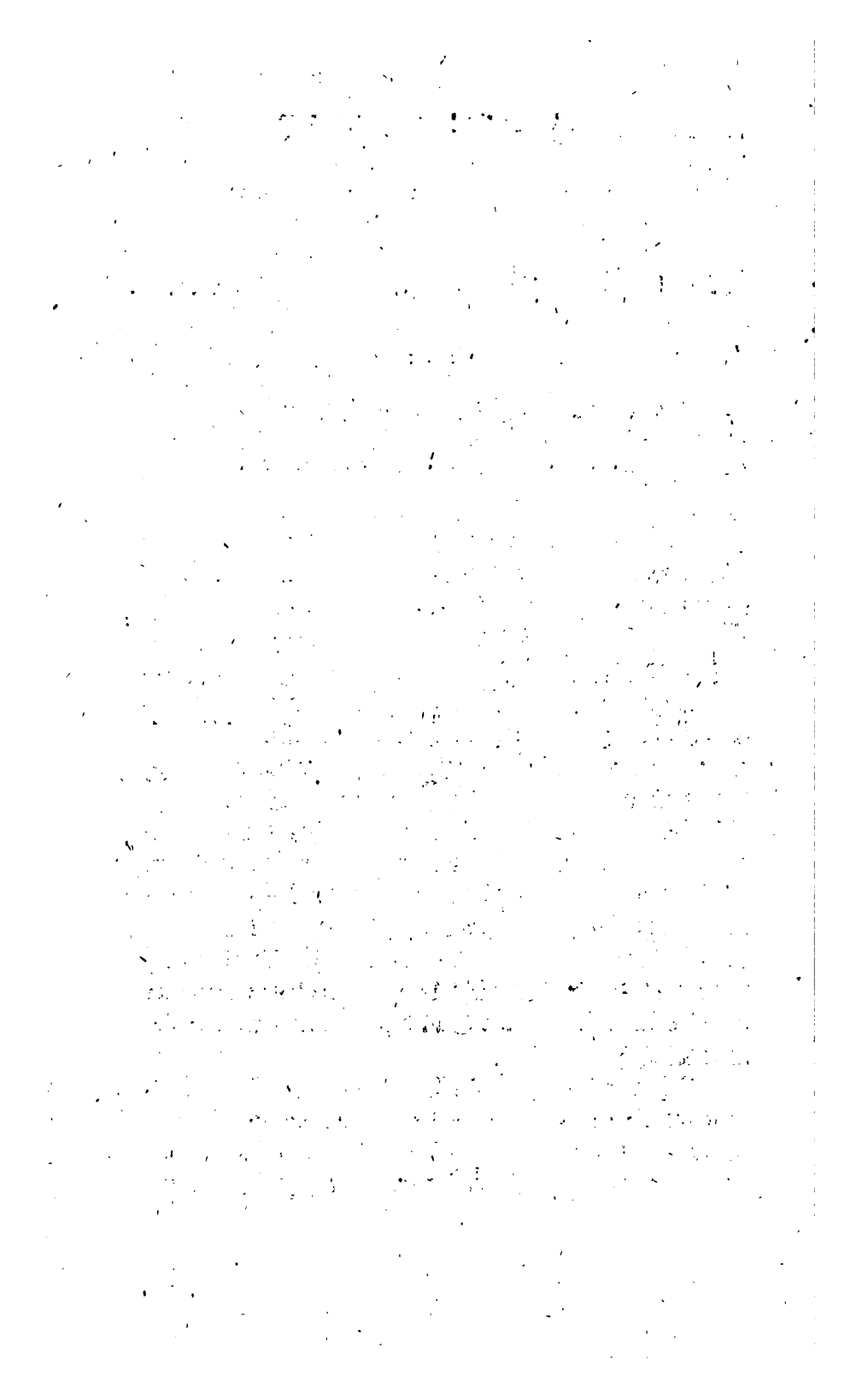


Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage.

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

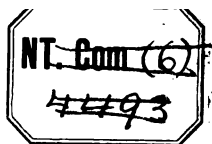
1828.



V o r r e d e.

Ich übergebe hiermit dem Publicum die zweite Auflage meines Commentars zum Brief an die Römer, welcher in dieser Gestalt nicht unbedeutende Veränderungen erfahren hat. Ich bin besonders darauf bedacht gewesen, der historisch-grammatischen Auslegung ihr volles Recht widerfahren zu lassen, welches ja so wenig dem Glauben an die Offenbarung entgegensteht, daß es vielmehr denselben nur fördern kann. Es ist leicht erklärlich, daß in unserer Zeit Manche, aus Verlangen nach Festigkeit des Glaubens, ein unbedingtes Anschließen an die symbolisch-kirchlichen Glaubensformen für das Heilsamste halten. Allein das Verlangen nach einer möglichst engen, äußeren, Glaubensauctorität, kann doch wohl nicht das Richtige seyn, müßten wir sonst nicht bedauern, den Katholiken nachzustehn, welche neben einem inspirirten Gotteswort auch eine untrügliche Uebersetzung und eine inspirirte Auslegung besitzen? — Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit des Geistes! Das ist das Ziel der protestantischen Theologie. Freilich aber darf dieser Geist der Einheit nicht der auf Zerstörung gerichtete negative seyn, sondern der Geist des Glaubens an eine positive Wahrheit von Gott.

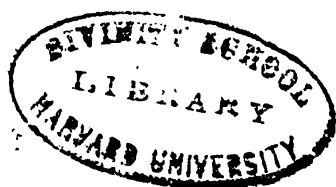
Ich war bei der neuen Bearbeitung zweifelhaft, ob ich nicht vielleicht, manchen Aufforderungen gemäß, das Werk abtheilen und zusammenziehen sollte; allein da mir unterdeß von mehreren Seiten der entgegengesetzte Wunsch zu-

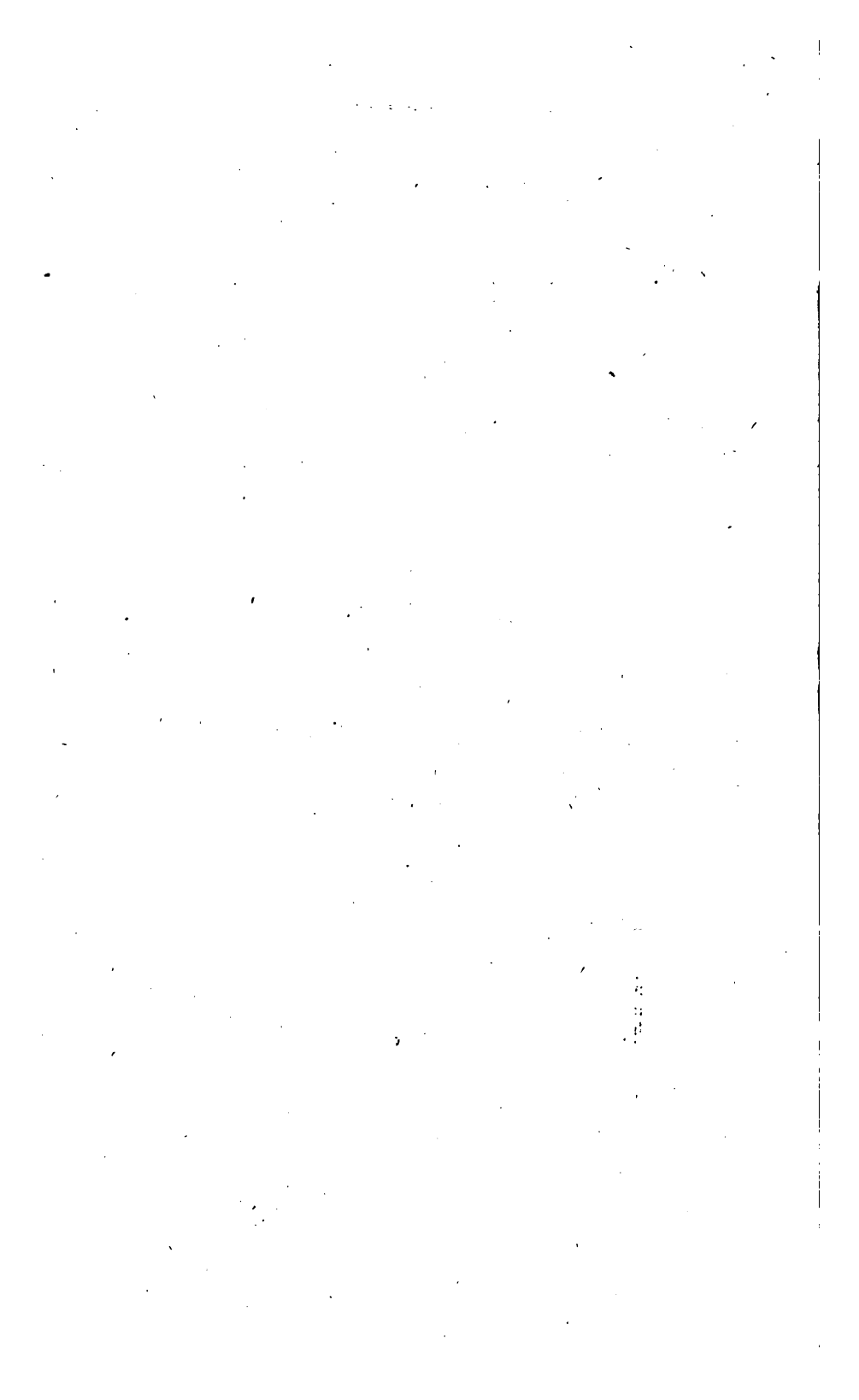


573.6
Tholuck

1828
Theological School
IN
HARVARD UNIVERSITY.

Received May 31. 1879.
Rev F. Y. Washburn.





©

Auslegung

des

Briefes Pauli an die Römer

nebst

fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften
der Kirchenväter und Reformatoren

von

Dr. Friedrich August Gottreu Eholf

ordentl. Professor der Theologie an der Königl. Universität zu Halle,
corresp. Mitgl. der Königl. Akad. Gesellschaft in London.



Zweite, zum Theil umgearbeitete Auflage.

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1828.

positiveren und reineren Gottesdienste, welches die Heiden zum Judenthum leitete, auch zum Christenthum führen, und unter den römischen Heidenchristen dürften sich auch wohl Viele befunden haben, welche vorher proselytae portae gewesen waren. Daß wirklich in Rom viele Heiden zum Christenthum übergingen, dafür zeugt Tacit., Annal. I. XIV. c. 45.: repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, sed per urbem etiam.

§. 3. Ueber die Zeit der Gründung der Römischen Gemeinde. Ein neuerer Gelehrter (Tobler, Theologische Aufsätze, Zürich 1796. Zweiter Aufst.) wollte aus Apg. 28, 17. ff. schließen, es habe, als Paulus nach Rom gekommen sei, damals noch keine christliche Gemeinde daselbst existirt. P. läßt nämlich, wie dort erzählt wird, bei seiner Ankunft die Juden bei sich zusammenkommen und spricht mit ihnen vom Christenthume. Sie antworteten, B. 22. es sei ihnen wohl von dieser Secte Kunde gekommen, indem überall von ihr gesprochen werde; sie wünschten auch seine Meinung darüber zu vernehmen. Hieraus, könnte man schließen, gehe hervor, daß damals noch keine christliche Gemeinde in Rom gewesen sei, weil sonst die Juden nicht in dem Grade über die christliche Lehre in Unwissenheit hätten seyn können. Allein wäre keine christliche Gemeinde vorhanden gewesen, so hätte auch P. keinen Brief an sie schreiben können; daß aber P. erst nach seiner römischen Gefangenschaft den Brief geschrieben habe, wie Tobler will, ist gänzlich unwahrscheinlich. Ueberdies heißt es Apg. 28, 16. ausdrücklich, daß die Brüder aus Rom (und unter diesen kann man sich doch nicht ohne Zwang fremde, zu Rom gerade anwesende, Christen denken) dem gefangenen P. entgegenkamen. Daraus erhellt, daß die Juden sich nur so stellten, als wüßten sie von den Christen nichts. Was jedoch die Zeit der Stiftung dieser Gemeinde betrifft, so würden wir einen bestimmteren Punkt haben für die Festsetzung derselben, wenn sich ausmachen ließe, ob Aquilas oder Priscilla schon Christen waren, als sie durch das Edict des Kaisers Claudius aus Rom vertrieben wurden und P. mit ihnen zu Corinth in Verbindung trat (Apg. E. 18.), oder ob erst P. sie das Christenthum lehrte. Im ersteren Fall ergäbe sich die Annahme, daß nicht bloß die Juden, sondern auch die Judenchristen aus Rom vertrieben wurden, und daß also schon

vor dem Jahre 48., in welches das Claudianische Edict fällt, eine größere Anzahl Judenchristen in Rom vorhanden war. Daß man eine noch frühere Ausbreitung des ersten christlichen Samens in Rom annehmen kann, haben wir schon §. 1. bemerkt. Daß mehrere Zeit vor Abfassung unseres Briefes die Gemeinde schon als Gemeinde vorhanden gewesen sei, geht daraus hervor, daß P. schreibt, der Ruf von den Eigenschaften derselben habe sich allgem. verbreitet (E. 1, 8. 15, 23.), und daß P. schon zu verschiedenenmalen den Entschluß gefaßt hatte, zu ihnen zu kommen. Vgl. über diesen Gegenstand die Abhandl. von J. F. Platt: *Nonnulla ad quaestionem de tempore, quo Pauli ad Rom. ep. scripta sit*, Tub. 1798. in Pott, *Sylloge Comm.* T. II. Nur beschränkt sich diese Abhandlung meist auf Widerlegung von Lobler.

II.

Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

Zeit und Ort der Abfassung wird uns ziemlich gewiß durch Röm. 15, 25 — 30, wie auch Theodoret in seiner Einl. bemerkt (denselben Reiseplan Pauli giebt Lukas an, Apg. 19, 21.). Er sagt, daselbst, nachdem er bereits die Armensteuer aus Achaia gesammelt, stehe er im Begriffe nach Jerusalem zu reisen, und denke von da nach Rom zu kommen. Demzufolge ist der Brief geschrieben am Ende des zweiten Aufenthalts des Apostels zu Corinth, im Jahre 60 (nach Usser und Eichhorn) oder 57 (nach Pearson, Du Pin, Lange). Denn Corinth war eben der Ort, woselbst, als in der Hauptstadt Achajas, die Sammlung gemacht wurde. Daß Corinth der Ort der Abfassung ist, wird auch noch aus folgenden Umständen klar. Er sendet den Brief durch Phöbe, eine Diaconissin der Gemeinde zu Kenchrea, der Vorstadt Corinths, E. 16, 1. P. grüßt von Cajus, als seinem und der Gemeinde Gastfreund, 16, 23. Cajus aber war ein geborner Corinthier, den P. selbst getauft hatte, 1 Cor. 1, 14. Auch grüßt er von Crastus und Timotheus, indem er ersteren *οικονομος της πολιως* nennt, E. 16, 21, 23. Dies *πολις* kann nur die Stadt seyn, wo P. sich aufhält, und da kein weiterer Zusatz dabei steht, so muß es eine berühmte Stadt seyn. Auch befindet sich drei Jahre später Cra-

aus noch in Corinth, 2 Tim. 4, 20. Endlich spricht für Corinth, als den Abfassungsort, daß Aquilas und Priscilla gerade zur Zeit der Absendung dieses Briefes sich in Rom befinden. Denn zur Zeit des ersten Briefs an die Corinthier, welchen P. in der letzten Zeit seines Aufenthalts zu Ephesus schrieb, war Aquilas und Priscilla noch bei ihm, Apg. 18, 19. 1 Cor. 16, 19. Von Ephesus reiste der Apostel nach Makedonien und Asaja. Seit dieser Zeit konnten jene beiden Mitarbeiter Pauli schon wieder von Ephesus nach Rom gegangen seyn.

III.

Von der Sprache des Briefes.

Einige ältere römische Ausleger, Bellarmin, Salmeron, wollten, daß der Brief ursprünglich lateinisch geschrieben sei. Volten, Bertholdt behaupteten, daß P. alle seine Briefe, also auch diesen, aramäisch geschrieben habe. Welche Behauptungen ermangeln der innern wie der äußeren Gründe. P. als Tarsenser hatte das Griechische von Jugend auf kennen lernen, und wenn er sich dieser Sprache auch in einem Briefe an die römische aus lateinisch redenden Heiden und aus Juden gemischte Gemeinde bedient, so darf uns dies nicht wundern, da die im Auslande lebenden Juden bekanntlich sich allgemein des Griechischen als Sprache des gewöhnlichen Verkehrs bedienten, und die Römer fast alle, bei irgend einiger Bildung, neben dem Lateinischen auch das Griechische verstanden. Dafür sprechen folgende Belege. Tacit., de Oratore, c. 29.: *nunc natus infans delegatur Graecae ancillae*. Ovid., de Arte Am. l. II. v. 121.: *nec levis ingenuas pectus coluisse per artes cura sit, et linguas edidicisse duas*. Martial., Epigr. l. XIV. ep. 58: *rusticus es, necis quid Graeco nomine dicor. Spuma vocor nitri, dicor et aphronitrum*. Endlich was Juvenal von den römischen Frauen sagt, Satyr. VI. v. 184—190.: *se non putat ulla formosam, ni quae de Tusca Graecula facta est. Hoc sermone paveat, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta. Quid ultra? Concumbunt Graece*. — Vgl. auch Sueton., vit. Claudii, c. 4.

IV.

Styl und Vortrag des Briefes.

1. Wie Jeder seine eigne Gesichtsbildung hat, so auch seinen eignen Styl, und dieser wie jene ist Abdruck des Geistes. Daher heißt den Styl eines Menschen beschreiben, seinen Charakter beschreiben, zumahl bei denen, *ubi oratio indicat se in pectore non in ore nasci*. Der Apostel Paulus erscheint uns als ein ernster, feuriger Charakter, der, was er ist, ganz ist, während er selbst glaubt, es nicht genug seyn zu können. Dies spricht auch sein Styl aus. Er ist kräftig, kurz, rasch, reich an Sätzen, wo der Ausdruck sich gleichsam selbst überbieten will und die Worte sich wie Wellen drängen. Außer der natürlichen Beschaffenheit des Mannes ist aber auch seine Bildung zu berücksichtigen. Er ist in einer jüdischen Rabbinenschule gebildet. Die Lehrmethode dieser Anstalten können wir noch jetzt aus den älteren Theilen der Mischna und aus der jerusalemischen Gemara mit Sicherheit kennen lernen. Im Styl und Vortrage der Talmudisten fällt nun folgendes auf: das Abgerissene, die grellen Uebergänge, die kurzen Andeutungen, zuweilen Vermischung verwandter Begriffe, zuweilen ein unnatürliches Spalten, öfters künstliche Argumentation aus bedeutungslosen Einzelheiten, häufiges Verweben alttestamentlicher Citate in die Rede. Wenngleich allerdings der Apostel schon durch den ihm inwohnenden christlichen Geist vor jedem Extrem rabbinischer Bildung bewahrt blieb, so läßt sich doch eine gewisse Einwirkung derselben auf ihn nicht verkennen. — Aus dem Gesagten läßt sich nun schon schließen, daß der Styl und Vortrag des Apostels Schwierigsten hat, über welche denn auch alle Ausleger von Origenes bis Erasmus und von Luther bis auf die neueste Zeit klagen. Einerseits wird das Verständniß erschwert durch Wortfargheit und Abgebrochenheit des Ausdruckes, wie auch durch die Vieldeutigkeit einzelner Worte, andererseits durch die Verschlingung der Perioden, durch die vielen Beiordnungen und Unterordnungen, durch die verschiedenen Prädicate für Eine Sache und die mannichfachen Gesichtspunkte, aus denen der Vf. seinen Gegenstand auffaßt. Oefters erschwert auch die Art seiner Beweisführung das Verstehen, da er oft unerwartet einzelnen Worten und Redensarten ein Gewicht beilegt, welches der Leser nicht sogleich zugeht. Ein Haupterfor-

berniß ist aber gerade bei der Auslegung eines solchen Schriftstellers, wie Paulus, daß der Ausleger mit dem Gemüthszustande, mit der innern Stimmung vertraut sei, aus welcher heraus der Apostel schrieb. Nur dann wird es ihm möglich seyn, zu dem raschen und abspringenden Gedankengange des Apostels in sich selbst die Einheit und Vereinigungspunkte zu finden und die Uebergänge zu erklären. — Wir fügen nur noch zwei schöne Aussprüche der Alten über die Beredsamkeit Pauli bei. Hieron., ep. 48. ad Pammachiam, c. 13. (ed. Vall.) sagt: Paulum proferam, quem quotiescunque lego, videor mihi non verba audire, sed tonitrua.. Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani, et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocumque respexeris, fulmina sunt. Haeret in causa, capit omne quod tetigerit, tergum vertit ut superet; fugam simulat ut occidat. Erys., de sacerdotio, l. IV. c. 6.: ὡς περ γὰρ τεῖχος ἐξ ἀδαμαντος κατασκευασθῆν, οὕτω τὰς πανταχοῦ ἐκκλησίας τὰ τοῦτου τευχίζει γραμματα κ. καθάπερ τις ἀριστεύς γενναϊοτάτος ἐστῆκε καὶ νῦν μέσος, αἰχμαλωτίζων πᾶν νοῦμα εἰς τ. ὑπακοήν τ. Χοῦ κ. καθαιρῶν λογισμούς κ. πᾶν ὑψώμα ἐπαιρομένον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ.

V.

. Richtigkeit des Briefes.

Die Richtigkeit desselben ist bloß aus dogmatischen Gründen von einigen ketzertischen Secten des Alterthums bezweifelt worden, den Ebioniten, Enkratiten und Kerynthianern. Grenäus, ad Haer. l. I. c. 26., Epiph. Haer. XXX., Hieron., in Matth. E. 12., B. 2.), deren Zweifel demnach ohne kritisches Gewicht ist. Schon die apostolischen Väter citiren wiederholt diesen Brief, so z. B. Polycarp, ad Philipp. c. 6. den 17ten Vers des 12ten E., ferner Clemens Rom. in der ersten ep. ad Corinth. c. 35. citirt Röm. 1, 32. u. s. f. Vgl. De Wette, Einl. S. 140. Zeugnisse für die Richtigkeit, die in den geschichtlichen Beziehungen des Briefes liegen, finden sich bei Paley, Horae Paulinae, übers. von Henke, E. 15.

VI.

Veranlassung, Zweck, Inhalt und innere Oekonomie
des Briefes.

§. 1. Veranlassung und Zweck des Briefes. Einige neuere Theologen haben für die Abfassung des Briefes Veranlassungen und Endzwecke angenommen, die, wie sie meinen, sehr bestimmt in den speciellen Verhältnissen der Gemeinde begründet waren. Eichhorn's Meinung ist (Einf. ins N. T. B. III. S. 214. ff.) diese: „Der Hang zu neuen Religionen und die Lust zum Wunderlichen verleitete die Römer, sich sehr an die jüdischen Synagogen anzuschließen. Als nun die paulinische Lehre nach Rom kam und den Proselyten eine Gelegenheit darbot, wie sie auch von dem lästigen Ceremoniendienste befreit werden könnten, nahmen sie diese Lehre mit doppelter Willigkeit auf. Die Juden dagegen, unwillig ihre Proselyten zu verlieren, behaupteten nun im Kampfe gegen dieselben, das Judenthum reiche zur Befestigung völlig hin. Da nun P. vernommen, daß die Proselyten im Christenthum schwankend wurden, suchte er durch dieses Sendschreiben sie zu begründen.“ Der Zweck und die Veranlassung, welche Hug (Einf. ins N. T. B. II. S. 361. 2te Ausg.) annimmt, ist folgende: „Unter Claudius wurden bloß die Judenthristen vertrieben, die Heidenthristen aber blieben zurück. Als nun unter Nero's Regierung die Judenthristen wieder zurückkamen, so entstanden in der Gemeinde mancherlei Irrungen und Zwistigkeiten, welche auszugleichen der Endzweck des Apostels ist.“ Was die Eichhorn'sche Hypothese betrifft, so beruht diese auf der vielen Commentatoren gemeinsamen Ansicht, als ob P. in diesem Briefe bloß gegen das Judenthum polemisiere. Diese Ansicht ist aber viel zu eingeschränkt. Cap. 1. und 11. spricht der Apostel auch sehr nachdrücklich gegen Anmaßung der Heiden. Sehr wahr sagt daher Crasm.: *mirro consilio singularis artifex sermonem temperat inter Iudaeos et gentes, dum studet omnes omnibus modis ad X'm pollicere, neque vult, si fieri possit, quenquam omnino mortalium perire suo duci, cui militabat. Itaque nunc hos obiurgat, nunc illos, nunc rursus erigit ac sublevat. Gentium supercilium deprimit, ostendens nihil illis profuisse.*

neque naturae legem neque philosophiam, cuius professione tumebant, quominus in omne scelorum dedecus prolaberentur. Rursum Iudaeorum arrogantiam coercet, qui legis fiducia perdidissent id quod erat totius legis caput, fidem in X^m Iesum... et ad eum modum detracto utrisque supercilio, adempta utrisque fiducia, omnes aequat in negotio fidei Evangelicae. Ähnlich giebt Augustinus (Inchoata Exposit. §. 1.) das Verfahren Pauli in diesem Briefe an, und schließt dann: ... auferens utrisque omnem superbiam meritorum et iustificandos utrosque per disciplinam humilitatis associans. Die ganze Anlage des Briefes zeigt, daß P. einen ausgedehnteren Endzweck hatte, als bloß in der Polemik gegen jüdische Lehrer das Ungenügende des Judenthums zu beweisen. Annehmlicher ist daher die Fugsche Behauptung, daß der Apostel die Zwistigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen ausgleichen wolle, und ihre beiderseitige Ueberhebung bestrafen. In der That fanden ja in der ersten christlichen Zeit dergleichen Zwistigkeiten zwischen Heiden- und Judenchristen in den meisten Gemeinden statt. Und wie sich diese Ansicht so natürlich darbietet, ist sie denn auch von den meisten Erklärern des Römerbriefes älterer und neuerer Zeit angenommen worden. Weniger aber kann man der besondern Vermuthung Fugs beitreten, daß gerade die Rückkehr der Judenchristen unter der Regierung Nero's Veranlassung zu jenen Zwistigkeiten und insofern auch zu diesem Briefe gegeben habe. Zuerst ist es schon wenig wahrscheinlich, daß bei Vertreibung der Juden, und wahrscheinlich auch der Christen, unter Claudius, die Heidenchristen von dieser Vertreibung befreit geblieben seyn sollten. Wir finden nirgends, daß diese bei den Verfolgungen ein besseres Schicksal als ihre Glaubensbrüder erfahren hätten, vielmehr mußten sie ja weit strafwürdiger als die Judenchristen erscheinen, da sie die Staatsreligion mit einer religio illicita vertauschten. Der Grund aller Verfolgung war die Verweigerung der Theilnahme am Götter- und Opfer-Cultus und hierin waren sich Heiden- und Judenchristen gleich. Ueberdies waren ja auch so manche Heidenchristen vorher Proselyten des Judenthums gewesen und schon als solche verdächtig. Wenn man indeß auch zugeben wollte, daß nur die Judenchristen unter Claudius vertrieben wurden, und nachher zurückkehrten, so wäre es doch nicht natürlich, gerade darin die Veran-

lassung zu den Zwistigkeiten dieser beiden Partheien zu suchen, da sich dergleichen Mißhelligkeiten vielmehr nicht aus der äußeren Stellung beider, sondern unmittelbar aus dem dogmatischen Grunde, auf welchem beide gegründet waren, zu entwickeln pflegten, daher auch fast überall mehr oder minder sichtbar wurden. Dazu kommt endlich, daß die Polemik des Apostels weit weniger geeignet ist, Juden- und Heidenchristen zu widerlegen, als die Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums darzuthun. Jedoch es ist auch überhaupt keine hinlängliche Ursache zu der Annahme vorhanden, als ob P. nur örtliche Zwistigkeiten durch diesen Brief zu beseitigen gesucht habe. Was P. in Bezug auf örtliche Verhältnisse zu erinnern hat, trägt er alles in dem letzteren paränetischen Theile des Briefes vor. Vielmehr kündigt die ganze Anlage der ersten, dogmatischen Masse einen viel allgemeineren Endzweck an, nämlich den die Wichtigkeit der christlichen Lehre überhaupt darzustellen und zu zeigen, wie sie allein die Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedige, zu deren Befriedigung weder Heidenthum noch Judenthum ausreichen. Wie sich uns aus der im folgenden Paragraph aufzustellenden Inhaltsanzeige ergeben wird, ist der Brief nach einem großartigen systematischen Plane abgefaßt, und kann mehr als irgend eine andere biblische Schrift eine dogmatische Abhandlung genannt werden. So allgemein betrachten auch den Zweck dieses Sendschreibens schon die Reformatoren Luther, Calvin, Melancthon, Bucer in ihren Vorreden, unter den Neueren insbesondere Mich aëlls in s. Einl. — Ist nun der Endzweck dieses Sendschreibens so ganz allgemein und gar nicht in den besonderen Umständen der römischen Gemeinde begründet, so fragt es sich noch, was konnte dem Apostel Veranlassung geben, diese allgemeine umfassende Betrachtung über das Christenthum an die Römer zu senden? Als Veranlassung zu diesem seinem Schreiben giebt der Apostel selbst an, den Wunsch, weil er nun einmal zum Heilsvertändiger der Heiden berufen worden sei, auch den Römern einigen Segen zu gewähren, Röm. 15, 15. Im Anfange des Schreibens (E. 1, 15.) bezeugt er daher nicht weniger sein Verlangen, mündlich in Rom das Evangelium zu lehren. Und allerdings konnte es dem Prediger der Heiden nicht anders als sehr wünschenswerth erscheinen, gerade in der Hauptstadt das Evangelium erschallen zu lassen. Nehmen wir nun noch dazu, daß die

christliche Gemeinde wahrscheinlich durch Schüler Pauli geleitet wurde, oder vielleicht auch überhaupt begründet war, daß diese ihm Nachrichten über den Zustand derselben mittheilten, so erscheint es als sehr natürlich, wenn im Apostel das Verlangen entstand, auch an die Gemeinde der Hauptstadt ein Sendschreiben zu erlassen. Da er aber wenige örtliche Beziehungen hatte, an die er sein Schreiben anknüpfen konnte, und doch wohl, aus Liebe gedungen, den Römern einen längeren Brief zuzusenden wünschte, so schreitet er zu einer Auseinandersetzung des ganzen Heilsplans Gottes mit der Menschheit, wie derselbe aus dem Evangelio offenbar wird, und geht nachher erst in dem Anhange zu diesem größeren Theile des Sendschreibens auf die örtlichen Beziehungen über, die ihm bekannt waren.

§. 2. Inhalt und innere Oekonomie des Briefes. Zuerst sondert sich uns bei Betrachtung des Briefes die letzte Masse desselben von Cap. 12. an von der vorhergehenden ab, indem dieser letztere Theil, ohne einen bestimmten Zusammenhang zu haben, verschiedenartige paränetische Belehrungen des Apostels enthält. In dem dogmatischen Theile können wir sodann wiederum zwei größere Massen unterscheiden. Rein dogmatisch ist Cap. I. — VIII. Von Cap. IX. bis XI. finden wir aber ein historisches Corollarium zu der vorangegangenen dogmatischen Masse, welches indeß in genauer Beziehung darauf steht. Das Thema des dogmatischen Theils liegt eigentlich in R. 16., welcher Vers geschieht in das Exordium verwebt ist, und wieder aufgenommen wird dies Thema noch einmal Cap. 3, 21, 22. Der Gang, den nun der Apostel nimmt, ist folgender: „Das Evangelium ist eine Heilsbotschaft. Eine solche, wie sie das Evangelium giebt, bedürfen alle Menschen. Denn es sind alle Sünder. Die Heiden sind es, indem sie durch ihre sündlichen Lüste die bessere Erkenntniß von Gott, die ihnen angeboren war, unterdrückt werden ließen, in Folge dessen aber Gott entehrten und als Rückwirkung der unwürdigen Gottes-Erkennntniß sich desto mehr den Sünden Preis gaben (Cap. 1.). Die Juden sind es eben so sehr; denn da sie eine bessere Erkenntniß besaßen, da Gott sich besonders gnädig an ihnen bezeugte, sind sie doppelt strafbar (Cap. 2.). Zwar haben die Juden insofern Vorzüge vor den Heiden, insofern Gott

ihnen mehr Heilmittel verliessen hatte, in sich selbst betrachtet sind sie indeß den Heiden völlig gleich und auf gleiche Weise unfähig in ihren Werken Befriedigung und Erfüllung des Gesetzes nachzumessen. Daraus wird denn offenbar, wie durchaus nothwendig die große Heilsanstalt des Evangelii ist, welches dem Menschen Rechtfertigung zusichert, ohne seine eigne Werkgerechtigkeit zum Maßstabe zu machen (Cap. 3.). Auch kennt diesen Weg der Rechtfertigung schon das Alte Testament. Bei Abraham und David finden wir eine ähnliche Art der Gerechtigkeit (Cap. 4.). Die Früchte nun dieser göttlichen Rechtfertigungsanstalt sind Frieden und Freude, und zwar Freude nicht nur in der Hoffnung auf die dereinstige Herrlichkeit, sondern auch schon gegenwärtig. Groß fürwahr ist daher und anbetungswürdig die gesammte Heilsoconomie. Wie uns durch den ersten Menschen alles verloren ging, so ist durch einen andern Anfänger des Menschengeschlechts alles ersetzt worden (Cap. 5.). Allein es ist nunmehr auch nothwendig, daß bei uns Heiligung die Folge unserer Vergnadigung sei, freilich nicht Heiligung als bloße knechtische Beobachtung des Gesetzes, sondern vielmehr als ein freies Erzeugniß des in uns lebendig gewordenen Bewusstseyns der Vergnadigung (Cap. 6.). Das Gesetz ist für uns so gut wie todt, und wir sind in Bezug auf das Gesetz so gut wie todt. Denn dies ist der Gang des inneren Lebens. Zuerst erkennt der Mensch gar kein Gesetz und dünkt sich glücklich mitten in allen seinen Sünden. Dann gelangt er zur Erkenntniß des Gesetzes, sucht es zu erfüllen, strebt und ringt, sinkt aber immer wieder ohnmächtig zurück. Erst durch Christum wird ihm die Möglichkeit zu Theil, die Anforderungen des Ges. zu erfüllen, indem durch den Glauben an die ihm dargebotene freie Gnade ein neues Lebensprincip in den Menschen kommt (Cap. 7.). So ist denn also dem Wiedergeborenen möglich, was kein Anderer vermag. Und der endliche Ausgang seines Lebens ist Herrlichkeit. Mag er auch hier noch zu leiden haben, sein wartet eine ewige unaussprechliche Herrlichkeit, welche durch nichts Irdisches ihm geraubt werden kann (Cap. 8.). Wie gern möchte ich nun zu dieser Herrlichkeit der evangelischen Heilslehre auch meine Brüder nach dem Fleische gebracht wissen. Allein ihre hartnäckige Weigerung an Christum zu glauben verschließt ihnen den Weg dazu, sie meinen auf ihre Gerechtigkeit aus den Werken pochen zu können. Und doch ist Gott

unumschränkter Herr, Wege der Rechtfertigung zu eröffnen, welche ihm gut dünken, jetzt also nach freiem Beschluß den Glauben an Christum als die einzige Bedingung des Heils hinzustellen (Cap. 9.). Hätte also Israel Glauben, so würde es angenommen (Cap. 10.). Deswegen ist aber doch dieses wichtige Volk der Theokraten nicht für immer verstoßen. Erst werden die Heiden sich bekehren, einst wird dann aber auch Israel in Masse sich bekehren, und so wird zu Gottes Verherrlichung offenbar werden, wie er auf verschiedenem Wege alle, die in Sünden versunken waren, endlich zur Theilnahme an jener seiner großen Heilsanstalt zu führen weiß." Dies der Gang des Briefes.

VII.

Ueber die äußere Oekonomie des paränetischen Theiles des Briefes.

Es sind hier zwei Hypothesen zu erwähnen, welche freilich gleich willkürlich sind, doch aber nicht übergangen werden dürfen. Heumann will, daß Cap. XII. bis XV. einen eigenen später geschriebenen Brief ausmachen, Cap. XVI. aber sei Nachschrift zu Cap. XI. Er nimmt nämlich an, P. habe Cap. I. bis XI. und XVI. fertig geschrieben und für die Abreise der Phöbe zurecht gelegt. Während sich indeß deren Abreise verspätet, habe er Briefe aus Rom erhalten mit der Nachricht, der todte Glaube werde den römischen Christen leichter als die Werke. Dies habe den Apostel bewogen, noch diesen practischen Theil zu dem dogmatischen hinzuzufügen. Allein diese Angabe ist unhaltbar. Wenngleich nicht zu läugnen ist, daß mit Cap. XII. ein Abschnitt beginnt, dessen Inhalt von dem vorhergegangenen sehr verschieden ist, so steht er aber doch keinesweges in eigentlichem Gegensatz zu demselben. Bei P. existirt ja überhaupt nicht ein so bestimmter Gegensatz von Dogmatik und Moral. Seine Dogmatik ist eine allezeit lebendige, flammend athmende Sittenpredigt. Ueberdies zeigt auch die Art, wie P. den paränetischen Theil in Cap. XII, 1. an das Vorige anschließt, daß auch hier die Sittlichkeit nur Folge und Frucht des Glaubens, seyn soll. Schon das obv dort beweiset dies, desglei-

den das Verufen auf die Barmherzigkeit Gottes, welche eben der ganze frühere Abschnitt des Briefes gepredigt hatte. (Vgl. den Comm. zu Cap. XII, 1.).

Eine noch willführlichere Hypothese ist die Semler'sche in Bezug auf Cap. XV. und XVI. Er entwickelt sie in seiner Diss. de duplici appendice ep. Pauli ad Romanos, Halae 1767. Sie ist folgende: „Nach äußeren und inneren Gründen ist Cap. XV. und XVI. für einen fremdartigen Zusatz zu halten, der nicht ursprünglich zum Briefe gehörte. Was die äußeren Gründe anlangt, welche gegen die Ursprünglichkeit dieser Capitel sprechen, so sagt erstens Origenes, daß Markion beide Capitel nicht las. Weggeschnitten kann er sie nicht haben, da auch Epiphanius, der seine Textcorruptionen rügt, von dieser schweigt. Ferner Euthalius läßt in seinem Elenchas capitulorum das sechzehnte Capitel aus. Endlich Tertullian citirt die Stelle Cap. 14. B. 10. mit der Formel in clausula epistolae. Was die inneren Gründe anbetrifft, so muß man gestehen, daß Cap. XV. Dinge enthält, welche gar nicht zum Vorhergegangenen passen, indem P. bloß von seinen persönlichen Schicksalen redet. Cap. XVI. aber enthält mannigfaltige Unwahrscheinlichkeiten, wenn man es nach der gewöhnlichen Ansicht betrachtet. Es werden darin Personen begrüßt, deren Daseyn in Rom nicht erweislich oder auch unwahrscheinlich ist. Es werden Versammlungen im Hause des Aquilas erwähnt, und daneben noch im Hause der B. 14. und 15. erwähnten Personen. Drei verschiedene Versammlungshäuser möchten wohl aber damals noch nicht in der römischen Gemeinde existirt haben. Auch dürfte man wohl kaum berechtigt seyn, in Rom solche Irrelehrer zu erwarten, wie Paulus B. 17. sie schildert. Nach alle dem ist es am wahrscheinlichsten, daß P. den ganzen Brief an die Römer Christen mitgab, die von Corinth nach Rom abreisten, daß er ihnen aber auftrag, vorher auf verschiedenen Stationen verschiedene Christen zu besuchen, deren Namen er ihnen in einem Verzeichnisse aufschrieb, welches wir eben in unserm 16ten Cap. erblicken. Und zwar, da sie zuerst nach Kenchreä kamen, wies er sie zuerst an die Phöbe, welche er der Unterstüßung der Reisenden (!) empfahl, sodann in Ephesus an Aquilas und Priscilla u. s. w. Cap. XV. war von Paulus nicht an die Römer geschrieben, sondern eine Art

Privatnachricht, welche von den abreisenden Brüdern allen denen, bei welchen sie besuchten, mitgetheilt werden sollte." Das Gezwungene und Unnatürliche in dieser Semlerischen Hypothese fällt so in die Augen, daß sie kaum eine Widerlegung verdient. Wer wird, wenn er Cap. 15, B. 15, und 23. erwägt und mit dem letzteren Verse Cap. 1, B. 13. vergleicht, wäghen können, das 15te Cap. sei an Andere geschrieben als der übrige Brief? Wer möchte sich entschließen, in Cap. 16, 1. *ἵνα ἀντὶ τοῦτο* *ἔγραψε* zu erklären „damit ihr sie in ihrem Amte als Diakonissen unterstützt.“? Die sogenannten innern Gründe, welche Semler für sich anföhrt, sind gewaltsam herbeigezogen, die äußeren bedeutungslos. Clausula bei Tertullian kann gar nichts beweisen, da auch wir das 14te Cap. des Briefes an die Römer, zumal wenn wir aus dem Gedächtniß anföhren, Ende des Briefes nennen würden. Euthalius liefert allerdings keine Inhaltsangabe von Cap. XVI., aber bloß deswegen, weil es um der vielen Namen willen nicht öffentlich vorgelesen wurde, daß er es aber kannte, wird daraus offenbar, daß er die Verse desselben, bei Angabe der Verse des ganzen Briefes, mitzählt. Endlich was Markion betrifft, so sagt uns Origenes nicht, daß er das 15te und 16te Cap. geradezu verworfen habe, sondern daß er es abgetrennt (ab eo ubi scriptum est: *quod non ex fide est, peccatum est* [Cap. 14, 23.] usque ad finem cuncta dissecuit), weil es nämlich einen besonderen Zusatz enthielt.

Bei unbefangener Betrachtung ergiebt sich demnach als das Wahrscheinlichste, daß P. bei Cap. 14, 23. den Brief schließen wollte und daher auch jene Schlußformel hinzufügte, welche wir Cap. 16, 25. ff. lesen, daß ihm aber befiel, noch einmal den schon behandelten Gegenstand den Römern ans Herz zu legen, und darum noch Cap. XV. hinzufügte. Einen ähnlicherweise beabsichtigten Schluß, an den sich aber doch die Wiederaufnahme des Gegenstandes anknüpft, bemerken wir Gal. 6, 12.

VIII.

Die vorzüglichsten Ausleger des Briefes an die Römer.

Origenes (st. 253.). *Commentarius in ep. ad Rom.*, ed. de la Rue, T. IV. Dieser Commentar ist nur noch in einer lateinischen Uebersetzung des Rufinus vorhanden, welcher, obwohl schon zu seiner Zeit das Werk des Origenes nicht mehr vollständig da war, doch das davon Vorhandene noch mehr zusammenzog, Mehreres aber, was ihm zu kurz dünkte, erweiterte und mit seinem Eigenen versetzte. Theils aus diesem Grunde, theils wegen der Willkürlichkeit des Origenes in der Auslegung hat der Commentar nur geringen Werth, aber doch Werth, insofern der von Auctoritätsglauben freie Geist des großen Kirchenlehrers eben durch diese Freisinnigkeit zuweilen das Wahre in der Erklärung trifft.

Chrysostomus (st. 407.). *Homiliae XXXII. in ep. ad Rom.* im 8ten Bande der Ausgabe von Montf. Von verschiedenen Seiten aus beurtheilt sind diese Homilien meisterhaft, namentlich wegen der trefflichen exegetischen Psychologie, mit der Chrysostomus die Falten des Gemüthes Pauli auseinanderzulegen weiß, sodann wegen der gesunden hermeneutischen Principien der grammatisch-historischen Interpretation, endlich wegen des lebendigen evangelischen Sinnes, der fast überall sichtbar ist.

Augustinus (st. 430.). Von ihm besitzen wir eine doppelte Arbeit über den Brief an die Römer. Zuerst seine *inchoata expositio ep. ad Rom.*, sodann seine *expositio quarundam propositionum ex ep. ad Rom.* Beide finden sich im 8ten Bande der Bened. Ausg. Die erstere Arbeit umfaßt bloß E. 1, B. 1—7. Sie ist viel zu weitläufig angelegt und voll unnützer Fragen und Abschweifungen. Die letztere Arbeit enthält nur Erläuterung einzelner schwieriger Stellen. In dieser findet sich manche schöne Probe von Augustins dogmatischem Tiefsinne und christlicher Einsicht.

Pelagius (st. nach 417.). Von ihm haben wir einen Commentar über den Brief an die Römer, welcher gewöhnlich dem Hieronymus zugeschrieben wird, und daher sich in dessen Werken findet, ed. Vall. T. XI., ed. Mart. T. V. Doch gehört derselbe, wie namentlich von Gerh. Joh. Vossius erwiesen ist, dem Pelagius an. In der Gestalt indeß, in welcher wir ihn jetzt besitzen, ist er überarbeitet von Cassiodorus, der ihn sehr verstümmelte, was ihm falsch dünkte, hinwegließ, anderes hinzusetzte, so willkürlich und ungenau, daß zuweilen sogar entgegengesetzte Meinungen darin neben einander vorkommen. Die pelagianische Auffassung des Sinnes raubt den paulinischen Aussprüchen gewöhnlich ihre wahre Bedeutung und verflacht sie. Indeß ist der Commentar zu benutzen, da er zuweilen selbstständige und gute Erklärungen giebt.

Hilarius. Wir besitzen unter dem Namen des Ambrosius einen Commentar über die 13 paulinischen Briefe, welcher aber so allgemein als unächt anerkannt ist, daß er unter dem Namen Ambrosiaster angeführt zu werden pflegt. Wem er zuzuschreiben sei, ist ungewiß. Augustin (c. duas epp. Pelag. l. IV. c. 7.) führt eine Stelle daraus an unter dem Namen des „heiligen Hilarius.“ Hilarius heißt demnach der Verfasser zuversichtlich, welcher Hilarius es sei, ist aber gänzlich ungewiß, der bekannte von Pictavium scheint es eben so wenig zu seyn, als der Luciferianische Diacon zu Rom. Der Commentar hat manche unnatürliche Erklärungen, aber auch manche wohl gelungene, und überhaupt viel Eigenthümliches in der Auslegung.

Theodoret (st. nach 450.). Sein Commentar zum Brief an die Römer findet sich im 5ten Bande der Haleschen Ausgabe. Er ist ausgezeichnet durch klare grammatische Interpretation, auf den innern Gehalt der Lehre läßt er sich nicht ein und steht dem Chrys. an Geistestiefe und lebendig christlicher Einsicht nach.

Deumenius (im 10ten Jahrh.). Comm. in epp. Paull., Parisii 1631. Er excerpirt Chrysost., Photius, Basilus u. a. Diese Excerpte sind äußerst schätzbar, treffliche Proben der grammat.-hist. Interpretation. Zuweilen fügt er seine eigene Auslegung bei, die auch von gutem Urtheil zeugt.

Theophylactus (im 11ten Jahrh.). *Comm. in epp. Pauli.*, Londini 1630. Er zieht gewöhnlich bloß *Chrysostomus* aus.

Hugo a Sto Victore (st. 1141.). Von ihm haben wir einen kurzen Aufsatz: *Schedulae in ep. ad Rom.* in Opp., Venetiae 1588. Es finden sich darin einige sehr schön und tief gedachte Bemerkungen.

Thomas von Aquino (st. 1274.). Von ihm haben wir *Commentarii in epp. Pauli*, Antw. 1591. Gründliche grammatisch-historische Interpretation kann man hierin gar nicht suchen. Wohl aber enthalten diese Commentare tiefsinnige Auffassungen und Entwicklungen einzelner paulinisch-christlicher Ideen. — Ein glänzendes Urtheil über die Talente des Verf. s. in *Erasm. annot. ad Rom.* 1, 2.

Erasmus (st. 1536.). Von ihm haben wir eine Paraphrase zum Briefe an die Römer, zuletzt abgedruckt in *Er. Paraphr. ed. Augustin*, Berlin 1777. 3 Theile, und außerdem Anmerkungen, welche sich finden in den *Criticis sacris*, T. VII. Die Paraphrase ist ausgezeichnet durch den eleganten römischen Styl, und oft auch durch gute Auffassung des Zusammenhanges, allein das Tiefere, eigenthümlich Christliche, ist oft verallgemeinert, und — was im Römerbrief besonders schädlich — der Gegensatz von Werken und freier Gnade nicht verstanden. Die Anmerkungen sind meist kritisch, mehrere aber geben gute Hinweise zur grammatischen Interpretation.

Luther (st. 1546.). Er hat den Brief an die Römer nicht ausgelegt, trefflich aber ist seine Vorrede dazu. Sie athmet den paulinischen Geist. *S. Walch's Ausg.*, B. XIV. S. 109.

Calvin (st. 1564.). Seine Auslegung des Römerbriefs steht in seinen Werken, ed. Amstel. T. VII. und in der besondern Ausg. des *Comm. zu den Briefen*, Genevae 1565. Hier vereint sich römischer Styl, gründliche grammatisch-historische Auslegung, Tiefinn und lebendiges Christenthum.

Melanchthon (st. 1560.) Man hat von ihm zwei Bearbeitungen einer Auslegung dieses Briefes, von denen die eine im Jahre 1522. zuerst erschien unter dem Titel: *adnotationes*, die andere vom Jahre 1532. unter dem Titel *commentarii*. Es entstanden aus diesen Vorlesungen nachmals seine *loci*. Melanchthon liefert nur Scholien, und zwar sind diese mehr dogmatisch als exegetisch, beziehen sich daher auch meist nur auf dogmatische Stellen; das Vorzüglichste an ihnen ist die herrliche Entwicklung der Wichtigkeit und Natur der Lehre von der freien Gnade ohne Verdienst der Werke. Von Melanchthons Vorliebe für den Brief an die Römer schreibt ein Zeitgenosse *Nylius*, *Chronol. script. Mel.*, Gorlic. 1582.: *in theologicis observavi, plurimum eum fuisse occupatum in explicanda clave et methodo universae scripturae, id est epistola scripta ad Romanos, quam solebat vocare lumen propheticarum concionum. Huius epistolae doctrinam ut penitus imbiberet et instar architecti totam aedificii formam in animo inclusam haberet et certam, perspicuam ac simplicem sententiam investigaret, omnium eam saepissime prae caeteris N. T. libris publice enarravit et commentariis illustravit; iuvenis etiam aliquoties ut Demosthenes Thucydidem descripsisse dicitur.*

Zwingli (st. 1531.). Von ihm sind kurze Scholien, wie die Melanchthons vorhanden, welche meist Proben ungefälschter treffender Auslegung geben, aber auch sonst nichts Auszeichnendes haben. Sie finden sich in *Opp.*, Tiguri 1581. T. III.

Beza (st. 1605.). *Novum Testamentum*, 1598. Seine Anmerkungen sind in sprachlicher Rücksicht schätzbar; zuweilen auch tiefe Blicke in den Sinn des Einzelnen und in den Zusammenhang, aber nicht ganz so reich an Tiefsinn und evangelischem Geiste, wie Calvin.

Bugenhausen. *Ioh. Pomerani in ep. ad Rom.*, Haganoae 1521. Mehr asketisch und dogmatisch, als exegetisch. Es ist ein Collegienheft, von Moibanus nachgeschrieben.

Bucer (st. 1551.). *Metaphrases et enarrationes epp. Paull.* T. I., Argentorati 1536. Viel exegetisches Talent; sehr

ungenfünfelte natürliche Auslegung; freie und eigenthümliche, zuweilen geiftreiche, Anfichten.

Hunnius (ft. 1603.). *Expositio ep. ad Rom.*, Marp. 1587. Die Eregese ftreng lutherifch, ohne Eigenthümlichkeit.

Justinian. *Explanationes in omnes epp. Pauli*, Lugd. 1612. Nicht ohne eregetifches Talent; große und gründliche patriftifche Gelehrfamkeit.

Cornelius a Lapide (ft. 1637.). *Comment. in omnes epp. Pauli*, Antw. 1614. Einige patriftifche Anführungen find brauchbar. Hier und da auch eine eigenthümliche Auffaffung, doch nur fpärlich.

Balduin. *Comment. in omnes epp. Pauli*, Frankf. 1644. Der Commentar zum Brief an die Römer erfchien zuerft einzeln 1611. Die Auslegung ift gelehrt und orthodox-lutherifch, aber doch nicht ohne Eigenthümlichkeit der Auffaffung.

Grotius (ft. 1645.). *Comm. in Nov. Test.* Parisii 1644. 2 Voll. Der Commentar zu den Briefen fteht dem zu den Evangelien weit nach. Zwar auch hier gute fchätzbare philologifche, gefchichtliche, antiquarifche Kenntniffe, öfter fcharffinniges Urtheil, aber Mangel an Erkenntniß der paulinifch-chriftlichen Heilslehre, Mangel an Einficht in den paulinifchen Unterfchied von Gefetz und Gnade, pelagianifche Anficht von der Befchaffenheit der menfchlichen Natur, und darum häufig matte, häufig ganz verkehrte Eregese.

Toccejus (ft. 1669.). Sein Commentar zum Brief an die Römer fteht im 5ten Bande feiner *Opp. omnia*. Er ift zu dogmatisch, nur felten von grammatifch-hiftorifcher Seite brauchbar.

Calov (ft. 1688.). *Biblia illustrata*, 1672. 4 Bde. Im vierten Bande die paulinifchen Briefe. Er fchickt voran den Commentar des Grotius, und läßt fodann Stelle für Stelle die Widerlegung deffelben folgen, an welche er noch feine eigenen Bemerkungen anknüpft. Grotius wird oft mit völligem Recht bestritten, allein ftatt der einfach biblifchen Erklärung tritt eine ftarr lutherifche an die Stelle. Für die Gefchichte der Eregese brauchbare Notizen.

Critici sacri. Eine Sammlung verfchiedener fchätzbarer, größtentheils grammatifch-hiftorifcher Eregeten. Diefes Samm-

lung über das A. und N. T. erschien 1698. in Amsterdam in 9 Bänden. Die paulinischen Briefe sind im VIIten Bande erklärt. Die Erklärer sind: Balla, Revius, Erasmus, Vatablus, Castalio, Elarius, Zegerus, Drusus, Casaubonus, Gualttrius, Camerionius, Jacob und Ludwig Capellus, Grotius. Am schätzbarsten unter den Bemerkungen dieser Männer sind die von Erasmus, Grotius, Elarius, Camerionius, Jacobus Capellus.

Seb. Schmidt. Wir besitzen von ihm Comm. in ep. ad Rom., Hamb. 1644. Die Auslegung des Römerbriefs geht nur bis Cap. 6. Die Erklärung ist nach der Art jener Zeit logisch=zer splitternd und polemisch=dogmatisch=spitzfindig. Doch trägt diese Methode dazu bei, manchen Gegenstand in hellerem Lichte zu sehen. Der Commentar ist einer der besseren in dieser Manier, und außerdem durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet.

Limborch (st. 1712.). Comm. in acta Apost., ep. ad Rom. et Hebr., Roterd. 1711. Eregetisches Talent, eine gewisse Unbefangenheit, aber auch zuweilen die Seichtigkeit, welche sich nicht selten bei den Arminianern findet; Mangel an philologischer Begründung.

Alph. Turretin (st. 1737.). Praelectiones in ep. ad Rom., Lausannae. Großes eregetisches Talent; ungekünstelte, natürliche, freie Auslegung; Mangel an philologischer Begründung.

Siegm. Jac. Baumgarten (st. 1757.). Er schrieb: Auslegung des Briefes an die Römer, Halle 1747. Am meisten ist darin der Mangel an philologischen Kenntnissen bemerkbar. Das einzige Schätzbare ist, daß die ins Unsägliche spaltende, tabellarische Methode auch hier manches zur Fassung deutlicherer Begriffe beiträgt.

Bengel (st. 1752.). Gnomon Novi Testamenti, 2te Ausg. 1759. Scharfsinnige und geistvolle neben manchen nichtsagenden Bemerkungen. Hier und da treffende Nachweisung des Gedankenganges.

Joh. Bened. Carpzov (st. 1803). Stricturae sacrae in ep. ad Rom., 2te Ausgabe, 1758. Brauchbare Beiträge aus Philo.

Wolf (ft. 1739.). *Curas philologicae*, Basel 1737. Der Brief an die Römer ist im 3ten Bande. Brauchbare philologische und antiquarische Bemerkungen neben vielem verlegenen Stoffe.

Heumann (ft. 1764.). Sein Commentar über den Brief an die Römer findet sich im 7ten Bande seiner Erklärung des N. T. Er hat einen guten Sammlerfleiß, zuweilen gesundes, öfter verschrobenes Urtheil, manches Eigenthümliche; am meisten fehlen ihm philologische Kenntnisse.

Ehr. Schmid (ft. 1778.). *Adnott. in ep. ad R.*, Lips. 1777. Gesundes und unbefangenes Urtheil nebst guten sprachlichen Kenntnissen zeichnen diesen Commentar aus; doch ist er nicht ausgedehnt genug.

Koppe (ft. 1791.). Sein Commentar zum Brief an die Römer, der zuerst erschien 1783., wurde aufs Neue herausgegeben von Ammon im Jahre 1806, zuletzt 1824. Meistens ungezwungene Interpretation, doch ruht sie nicht immer auf gründlicher Forschung. Verkenntung des paulinischen Geistes und Mißverstand der tieferen paulinisch-christlichen Lehren.

Joh. Fr. Flatt, Vorlesungen über den Brief an die Römer, Tüb. 1825. Gute Kenntniß der Gezeiten der letzten Decennien des 18ten und des ersten des 19ten Jahrhunderts, aber Mangel an genauer philologischer Begründung und an tieferem Eingehen in die dogmatischen Ideen.

Nächst diesen eigentlichen Commentaren sind zu benutzen die mannigfachen Observationes und Annotationes. Die ertragreichsten für den Brief an die Römer sind: **Stephan de Brais**, *Analysis Paraphrastica ep. ad Rom. cum eius notis*, curante **Venema**, qui suas obss. adiecit, Leov. 1735. **Venemas** Anm. sind in philologischer Rücksicht sehr schätzbar. — **Schöttgen**, *Horae Talmudicae*, T. II. Er liefert manche lehrreiche Rabb. Parallelen. — **Elßner**, *Observatt. sacrae*, Traj. ad Rh. 1720 — 28. T. II. und **Kypke**, *Observatt. sacrae*, Bresl. 1755. T. II. liefern schätzbare philologische Beiträge aus verschiedenen Profanscr. — **Bauer**, *Philologia Thucydideo-Paulina*, Halle 1773. liefert gute Bemerkungen aus *Thucydides*. — **Ka:**

phelli, Annot. philol. in N. T. ex Xenophonte, Polyb., Arrian.; Herod., Lugd. Bat. 1747. 2 B. Eine sehr reichhaltige philologische Sammlung. — Weniger ertragreich sind: Krebs, Observatt. o Iosepho. Böcher, Observatt. o Philone. Paslatret, Observatt. phil. in N. T. Wänthe, Observatt. o Diodoro Siculo. Reußen, Observatt. in N. T. De Prado Observv. et Annot. in N. T. Ernesti, Anmerkungen zum N. T. u. a.

Als Einleitung zum Brief an die Römer ist die vortreffliche, mit großer Gründlichkeit abgefaßte, Schrift zu benutzen: Joh. Jac. Rambach, *introductio Historico Theologica in Ep. Pauli ad Rom.*, Halae 1750. — Die dogmatischen Ideen der paulinischen Briefe und darunter auch des Römerbriefs entwickelt Usteri, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs*, Zürich 1824. In dem ersten Theile dieser Schrift findet sich eine treffliche Entwicklung der Idee des *νομος*, und des Gegensatzes desselben zum *πνεῦμα*. In den andern Theilen folgt er seinem großen Lehrer Schleiermacher nicht bloß in geistvoller dogmatischer Auffassung, sondern auch in der künstlichen Ergeß, deren sich dieser zuweilen schuldig macht.

Capitel I.

Inhalt.

Nach der Begrüßung versichert der Apostel die Römer seiner Liebe, und sagt ihnen, wie er sich schon oft vorgenommen, auch nach Rom zu kommen, um dort das Evangelium zu predigen, denn dieses Evangelium bedürfen alle Menschen auf gleiche Weise. Zunächst die Heiden, insofern ihnen Gottes Strafgerechtigkeit drohe, weil sie gegen die Aussprüche der Offenbarung Gottes in ihrem Innern, die wahre Beschaffenheit Gottes verlängnet hätten, und sodann durch diese Verblendung ihres Gottesbewußtseyns zugleich in die gräßlichsten Laster versunken seien.

Theile.

1) Begrüßung, R. 1—8. 2) Eingang, R. 8—16. 3) Thesis, R. 16. u. 17. 4) Ausführung der Thesis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus praktischer Verderbtheit entstandenen theoretischen Verirrung, R. 18—24. 5) Ausführung der Thesis in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus den theor. Verirrungen entstandenen praktischen Verderbtheit, R. 24—32.

Erster Theil: Begrüßung, R. 1—8.

R. 1. Der Apostel, der überhaupt so lebendig von dem Gedanken durchdrungen ist, welche große Auszeichnung Gott ihm durch die außerordentliche Berufung zum Verkündiger des Evangeliums hatte zu Theil werden lassen, kann sich nicht enthalten, alle seine Sendschreiben mit einer Beziehung hierauf zu beginnen, welche natürlich bei den Lesern den Eindruck des Briefes erhöhen mußte.

Παῦλος. Der Apostel hieß eigentlich Saul. Er führte aber neben diesem jüdischen Namen noch einen römischen Bürgernamen. So hatten mehrere Juden, die unter den Römern lebten, neben den hebraisirten, römische Namen, Doskai: Dositheus, Tarpchon: Trypho, und Juden, die unter den Griechen lebten, griechische, so Jesus: Jason, Jozakim: Alkimos. Diese römischen und griechischen Namen hatten dann im Laute gewöhnlich Aehnlichkeit mit den jüdischen, so auch Paulus mit Saulus. Dies ist die ungezwungenste Art, die Entstehung des doppelten Namens Pauli zu erklären, welche Erklärung schon namhaft macht Origenes, praef. ad comm. ad Rom. —

δοῦλος kommt, mit dem Namen Gottes verbunden, im N. und N. B. in doppelter Bedeutung vor. Es bezeichnet dort alle frommen Israeliten, hier alle Christen im allgemeinen, i. B. Ps. 113, 1. Eph. 6, 6., insofern der wahre Gottesdener stets sich in seiner Abhängigkeit von Gott fühlen soll. Indes findet sich im N. B. diese Benennung in diesem Sinne seltner, da im N. B. weniger das Gefühl der Unterthänigkeit, als das der Liebe herrschen soll. Ofter werden die Christen Kinder Gottes genannt, und Christus selbst nannte seine Jünger statt Diener: Freunde Joh. 15, 15. Außerdem werden aber auch im N. B. die außerordentlichen Gesandten Gottes: Diener Gottes genannt משרת 5 Mos. 34, 5. Jos. 1, 1. Nehem. 10, 29. und im N. B. haben denselben Namen die außerordentlichen Beamten der Kirche Christi, Gal. 1, 10. Jac. 1, 1. Col. 4, 12. In dieser Bedeutung steht es auch hier. —

κλητος, Mel.: *Necessaria causa est, cur officii mentionem faciat, ut ecclesia sciat doctrinae Pauli credendum esse.* **καλεω**, wie κλην erwählen, erkiesen. Die Berufung, Erkiesung Pauli wird erzählt Apg. 26, 17. Bei Paulus umfaßt das **καλεῖν** immer sowohl die äußere Berufung zum Glauben durch Sägungen und Umstände, als auch die innerliche durch Erregungen des göttlichen Geistes. **Crasm.:** haec vox peculiaris est Paulo, cui studium est omnibus adimere fiduciam operum humanorum, totamque gloriam transferre ad vocantem Deum, cui vocanti qui auscultat salvus est. **Theophyl.:** ταπεινοφροσύνης το ῥῆμα, δεικνύσι γὰρ ὅτι οὐκ αὐτὸς ζητήσας εὗρεν, ἀλλὰ κληθεὶς παρεγενετο. — **ἀφωρισμένος**, ist *Exsegregatus*. **Orig.** secundum id quod

in eo praevidet aut eligit Deus, aut apostolus quisque vocatur, aut propheta. So spricht Gott zum Propheten Jeremia, E. 1, 6.: „Ich habe dich erkannt, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete; und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest und stellte dich zum Propheten unter die Völker.“ Ähnlich sagt Paulus von sich selbst Gal. 1, 15. *ἀπομεινενος* erklärt Hesychius: *ἐκλελεγμενος, διακρινεμενος*. In dieser Bedeutung auch. Apg. 13, 2; ursprünglich nicht bestimmen, sondern absondern. — *εὐαγγελιον* per meton. von der Verkündigung der Lehre, welche ebenfalls unter *εὐαγγελιον* verstanden wird 1 Cor. 4, 15, 9, 14. So steht B. 5. *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* für *εἰς τὸ ὑπακούειν τῇ πίστει πάντα τὰ ἔθνη*. — Θεοῦ. Falsch nimmt es Chrysost. als Gen. objecti „das Gv. von Gott“ weil die Heiden Gott nicht als den einigen erkannt hätten. Das Object folgt erst B. 8. Es ist hier Gen. subj. Theophyl. erklärt es richtig: *ὡς διαγγέλλει παρὰ τοῦ Θεοῦ*. Der Sohn gründet die ganze Heilsanstalt auf Erden, der aber, welcher den Sohn sendet, ist der Vater, darum wird auf ihn die ganze Heilsökonomie zurückgeführt.

B. 2. An den Gedanken, daß er ausgesendet sei zur Verkündigung einer neuen Lehre, schließt sich dem Apostel der Gedanke, daß sie doch auch nicht ganz neu sei, daß sie nicht unvorbereitet in die Welt getreten. Theophyl. *ἐπειδὴ ὡς καιρὸν διαβαλὸν τὸ κηρυγμα, δεικνυσιν αὐτὸ πρεσβύτερον ὃν τῶν Ἑλλήνων*. Auf gleiche Weise beruft sich Paulus vor Festus darauf, er sei kein Neuerer (Apostelg. 26, 22.), seine Heilsbotschaft sei nichts anders, als was alle Propheten verheißen. Es hatte sich von den Juden aus um diese Zeit auch zu den Heiden das Gerücht verbreitet, es werde bald der lang von Israel ersehnte König kommen und sich den Erdkreis unterwerfen. Tacitus schreibt davon Hist. l. V. c. 13.: pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens, profectique Iudaea rerum potirentur. Eben so Suetonius in Vespas. c. 4.: percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Wie mußten nun die Heiden wenn nicht freudig doch wißbegierig und aufmerksam werden, wenn sie vernahmen, in Judäa ständen jetzt Männer auf, welche die Ankunft je-

nes lang erwarteten Königs laut verkündeten und für ihn ihr Leben ließen. — *προεπηγγειλατο*. Zugleich mit dem Falle des Urmenschen war in dem sogenannten Protevangelium die Verheißung eines Wiederherstellers gegeben 1 Mos. 3, 15. Die heiligen Menschen der alten Welt stärkten sich an der Aussicht auf diese Zeit der Herstellung, und je näher die Zeit der Ankunft des Verkündeten rückte, desto klarer wurden die Hindeutungen der Weissagenden, bis auf Sacharja 9, 9. 11, 13. und den letzten, den Propheten Maleachi, mit dem der alte Bund sich schließt. Sein letzter Ausspruch E. 3, 1. knüpft sich an Marci 1, 2., den Beginn der neuen Oekonomie. — *ἐν ταῖς γραφαῖς* d. der Plural neben dem gewöhnlicheren *ἡ γραφή*, wie auch bei den Vätern *αἱ κυριακαὶ γραφαί*. *Ερασμ.*: promissus fuit non a quovis sed ab ipso Deo, nec per quosvis, sed per prophetas suos h. e. veros ac divinos, nec id quibuslibet instrumentis sed in scripturis sacris.

B. 3. Hier folgt der Inhalt der frohen Botschaft. Sie handelt vom Sohne Gottes und dessen Würde. — *περὶ τοῦ υἱοῦ*. Es ist die Frage, woran dieses *περὶ* sich anschließe, ob an *προεπηγγειλατο* im zweiten Verse, oder an *εὐαγγ.* O. im ersten? Schon Chr. f. bemerkt Schwierigkeit in der gehörigen Aneinanderordnung der einzelnen Sätze, er sagt: *ἀσαφές το εἰρημνον ὑπο τῆς τῶν λέξεων πλωνῆς γεγορε*. Die neueren Ausleger machen zwei oder drei Parenthesen. Fast alle stimmen darin überein, B. 2. in Klammer zu schließen. Ferner machen sie eine zweite Parenthese von *τοῦ γενομένου* an bis *νεκρῶν* und einige noch eine dritte aus den Worten *Ι. Χ. τ. κ. ἡ*. Die beiden letzten sind ganz unnöthig, zulässig wäre noch die erste, indem alsdann das *περὶ* sich genauer an *εὐαγγ.* anschließen könnte, als es sich sonst an *προεπ.* schließt, allein es ist auch diese Parenthese zu verwerfen, denn die Alten bedienten sich überhaupt der Einschließungen sehr selten, die Hebräer noch feltner, am wenigsten Paulus, den schon die Gluth seiner Rede nicht leicht dazu kommen ließ, geschweige daß er, wie Heumann meint, bei abermaligem Durchsehen des Briefes diese 3 Sätze noch eingeschoben habe. Demzufolge knüpfen wir *περὶ* an *προεπηγγειλατο*.

B. 3. 4. *τοῦ γενομένου — κυρίου ἡμῶν*. Wir finden hier eine große Häufung von beigeordneten Sätzen, wie öf-

ter in den paulinischen Schriften. Wir bemerken in Bezug auf dieselben folgendes: Des Apostels Denkweise und daher auch Redeweise ist am treffendsten mit einem Wogengebränge zu vergleichen, wo in immer höherem Aufschwunge eine Welle sich dicht an die andere drängt. Wie es bei lebendigen Männern immer der Fall ist, will er den Eindruck jedes seiner Worte stets durch neue beigeordnete Ausführungen oder Nebenbestimmungen erhöhen. (Vergl. besonders den Anfang des Br. an die Eph.). So auch hier. R. 1. genügt es ihm nicht, das Evangelium als die neue fröhliche Botschaft geschildert zu haben, er mußte durch Zufügung von R. 2. es auch als die längst ersehnte schildern. Jetzt genügt es ihm nicht, den Sohn Gottes ohne Weiteres zu nennen, es stellt sich ihm dabei der ganze Inhalt dieser Würde vor, den er im Gegensatz zu den Jüdaisten, die eine so hohe Würde des Erlösers nicht anerkennen wollten, entwickelt. Treffend Wille in Comm. de parenthesis sacra, p. 68.: hic vides sanctissimum *πατριος* Pauli, sigillatim affectum erga Iesum Christum ardentissimum, quo divinum eius pectus ita abundavit, ut suavissimi huius servatoris mentionem iniiciens sibi temperare non posset, quominus summam eius personam maximis in caelum laudibus extolleret. — Sobald Paulus den Namen Christi erwähnt, stellt sich ihm sogleich der ganze Inhalt dieses Begriffs vor. Er schildert ihn als den königlichen Sohn Davids — doch auch die Jüdaisten erkannten ihn als solchen an — P. kennt ihn nicht mehr *κατα σαρκά* (2 Cor. 5, 16.), ihm schwebt er stets als der Verherrlichte vor, daher setzt er sogleich hinzu, daß er, dieser Davidssohn, noch erhabenerer Natur ist, daß er als *υιος Θεου* manifestirt worden. Es findet demnach eine Steigerung statt, wie sie dem Apostel so gewöhnlich sind, durch ein *οὐ μόνον* de Röm. 6, 8, 11. 8, 23., oder *μᾶλλον* de Röm. 8, 34. (Ältere Exegeten, welche die dogmatisch entwickelte Ansicht von der göttlichen und menschlichen Natur Christi in diese Worte des Apostels legen, nehmen auch nicht eine Steigerung, sondern einen bestimmten Gegensatz zwischen dem Satz *γενόμενον* und dem *ὁρισθεὶς* an). Die Steigerung besteht nun darin, daß Christus, der *κατα σάρκα* ein königlicher, davidischer Sprößling ist, auch als einer höheren Dignität theilhaftig offenbar worden ist. — *Σαρκ* bezeichnet bei Paulus im Allgemeinen die menschliche Natur in ihrer gewöhnlichen irdischen

Beschaffenheit, also mit dem Nebengriff der Schwäche. (S. die
 weitere Entwicklung dieses Begriffs zu E. 7, 14.). Von Christo
 gebraucht, bezeichnet es alsdann alles, was er mit allen übrigen
 Menschen gemein hatte, 1 Tim. 3, 16. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7. vgl.
 Hebr. 2, 14. Im Gegensatz dazu steht dann das, was von Sei-
 ten des Göttlichen in ihm war. — *Ex orepp. David.* Auch
 dies war schon eine Auszeichnung; selbst dieses auch von Juden
 ihm zugestandene Prädikat erhob ihn sehr. Allein P. will eine noch
 höhere Würde angeben. Er war auch *vios Geov.* Dieser Aus-
 druck bezeichnet zunächst im N. T. jeden, der in einem näheren,
 ausgezeichneten Verhältnisse zu Gott steht, an welchem sich entwe-
 der durch die äußere Auszeichnung, die er genießt, oder durch die
 innere reiche Aeußerung des Geistes eine besondere Würksamkeit
 Gottes offenbart. Daher führen diesen Namen himmlische Wesen
 1 Mos. 6, 2. Hiob 1, 6., Obrigkeiten und Könige Ps. 82, 6. Ps.
 2, 7., Menschen, welche nach Gottes Willen leben 5 Mos. 14, 1.
 2 Sam. 7, 14. Diesen Namen hatte sich Christus selbst beigelegt,
 es ließen sich verschiedene Beziehungen dieses Prädicats denken, da
 der allgemeine Begriff — nämlich der eines näheren Verhältnisses
 zu Gott — weit war, und so scheint er denn auch von Christo und
 von den Aposteln in sehr verschiedenen Beziehungen gebraucht wor-
 den zu seyn, von denen gewöhnlich die eine die andere nicht aus-
 schließt. Zuweilen tritt der Begriff eines theokratischen Königs,
 also der Messiasbegriff hervor, Matth. 26, 63. Luc. 4, 41. Joh.
 1, 50; 6, 69. 10, 36. 11, 27. Matth. 16, 16. vgl. mit Luc. 9, 20.
 Matth. 27, 40. vgl. Luc. 23, 35. In diesen Fällen wird man sich aber
 hüten müssen, geradezu *Messias* zu übersetzen; wenngleich dies der
 Sinn des Worts ist, so bleibt doch auch hier die allgemeine Be-
 deutung: der von Gott Ausgezeichnete (*ὁ ἐκλεκτός τ. Geov*
 wie der Messias ebenfalls heißt), der Gott Nahe. Daher sind
 auch in diesen Fällen andere Beziehungen des Worts nicht geradezu
 ausgeschlossen, schon deswegen nicht, weil ja nach manchen jüdi-
 schen Theologen der Messias eine höhere, göttliche Natur haben
 sollte (s. zu 9, 5. und Comm. zum Ev. Joh. 1, 15.), was auch der
 Erlöser selbst andeutet Matth. 22, 43. Zuweilen bezieht sich
 das Wort auf die wunderbare Zeugung Christi durch unmittelbare,
 göttliche Thätigkeit Luc. 1, 35. vergl. 3, 38. Zuweilen scheint
 Christus sich diesen Namen überhaupt beizulegen wegen des höher-

ren Verwandschaftsverhältnisses, in welchem er zu Gott stand, in dem Bewußtseyn des unbeschränkten Seyns Gottes in ihm. Matth. 28, 19. 11, 27. und so öfter bei Johannes. Was nun Paulus betrifft, so scheint es, daß bei ihm die erste Beziehung vorgewaltet habe; so aber, daß er das Seyn Gottes in Christo ebenfalls durch dieses Wort mit ausdrücken wollte, in Uebereinstimmung mit den höheren Messiasansichten der jüdischen Theologen, die wir vorher berührten. — ὀρίσει „abgränzen, bestimmen“, daher „einsagen, erklären“, auch bei Classikern ὀρίσει τινα θεόν. Daher hier Chrys. und Theod. richtig: ἀνοδευόμενος. „Der selbe, welcher κατὰ σαρκά bloß als Abkömmling Davids bekannt war, ist nun offenbar worden als Gottes Sohn“ — wodurch? Die Antwort hierauf suchen die meisten Ausl. in εἰς ἀνάσσειν, welches aufzulösen in ἀναστασις ἐκ τ. νεκρῶν. Die Auferstehung Christi von den Todten, die Ueberwindung des Todes habe seine höhere Natur erwiesen. Dieses kann nun freilich die Auferstehung an sich nicht, indem ja auch Menschen, wie Lazarus, wieder belebt worden sind. Indes verbindet sich dem Apostel mit der Auferstehung des Erlösers auch immer die Idee von seiner angetretenen Herrschaft über das Menschengeschlecht; die ἀναστασις bezeichnet ihm auch den ganzen Zeitraum der Verherrlichung seit der Auferstehung, seit der θάνατος nicht mehr über ihn herrscht (s. E. 6, 10.); weshalb er auch die δικαιοσύνη der Menschen als Folge der ἀναστασις darstellt; E. 4, 25. Er macht daher die zwei Abschnitte des Lebens Christi, den, wo die ἀσθενεία herrschte und den, wo die δυναμίς θεοῦ herrscht, 2 Cor. 13, 4. Müssen wir aber den Begriff der ἀναστασις hier so weiterschichtig fassen, so geht diese Auffassung des εἰς ἀναστασεως von selbst über in die andere von Theod. und Grot. gebilligte, daß εἰς den Zeitraum anzeige (gleich ἀπο, Luc. 8, 27. Apg. 9, 33.). Dann wäre der Sinn: „er ist als Gottessohn offenbar worden, seit er, aus dem Grabe auferstanden, die göttliche Verherrlichung erlangt hat.“ — Wie verhält sich nun das ἐν δυνάμει zu diesen Worten? Welchen Worten ist es zu subordiniren? Es steht adverbialisch כִּי בְּדִמְיוֹ, Beza: potenter. Vergleichen wir namentlich die angeführte Stelle 2 Cor. 13, 4., so möchte man es mit υἱὸς θεοῦ verbinden „er ist als der mächtige, verherrlichte Gottessohn offenbart worden.“ Indes kann man es auch mit dem Zeitwort ὀρίσει verbinden „er

ist auf eine herrliche Weise als Gottessohn manifestirt worden." — Es bleibt hier nur noch das *κατα πν. ἁγιωσύνης* übrig. Es scheint dem *κατα σαρκα* zu entsprechen. Dann bezeichnet es das Göttliche in Christo, das was nicht aus der gewöhnlichen, niedrigen, menschlichen Erscheinungsform abgeleitet werden kann. Das Göttliche in Christo wird öfter auf eine unbestimmtere Weise als ein Erfüllteyn mit dem *πνεῦμα ἁγίου* bezeichnet, Luc. 4, 1, 18. Joh. 3, 34. Apg. 10, 38. Vgl. *πνεῦμα αἰωνίου*, Hebr. 9, 14. „Vermöge des Göttlichen in ihm ist er nach der Ueberwindung des leiblichen Todes als Gottessohn offenbar worden.“ Wetstein erklärt dem Sinne nach passend den Gegensatz von *κατα σ.* und *κατα πν.* durch *humilitas* und *maiestas*. Sehr verfehlt Michaelis: „nach den Aussprüchen des h. G.“ Der Ausdruck *πν. ἁγιωσύνης* statt *ἁγίου* kann auffallen. Bengel will *ἁγιότης* sanctitas, *ἁγιωσύνη* sanctimonia, *ἁγιασμός* sanctificatio unterscheiden. Dieser Unterschied ist aber willkürlich. Auch im Lat. ist zwischen *sanctimonia* und *sanctitas* durchaus kein Unterschied, s. Forcellini s. h. v.; im Griech. ist *ἁγιωσύνη* eben so gleich der *ἁγιότης* wie *ἁγιαδωσύνη* der *ἁγιαδοτης*. Das Subst. im Genitivverhältnisse dient zur Umschreibung des Adjectivs wie im Hebr., so daß *πν. ἁγιωσύνης* gleich *πν. ἁγίου*. Den ungewöhnlicheren Ausdruck mag aber P. gewählt haben, weil der Leser bei *πν. ἁγίου* zu leicht an den gewöhnlichen Begriff der mitgetheilten Geistesgaben hätte denken können. — Es ist nur noch zu bemerken, daß Andere die Sätze anders ordnen. Chrys., Mel. coordiniren die drei Sätze *κατα πν. ἁγ.*, *ἐν δυν.* und *ἐξ ἁν.* und finden darin drei Beweise für die Göttlichkeit Christi 1) durch die Macht, d. i. durch wunderbare Zeichen, 2) durch die Mittheilung des h. Geistes, 3) durch die Auferstehung — ist er als Gottessohn offenbart. Der Syr. coordinirt bloß *ἐν δυν.* und *κατα πν. ἁγ.* Doch, andere Gründe zu geschweigen, macht schon der Wechsel der Partikeln eine solche Coordination nicht sehr wahrscheinlich.

B. 5. Die Erwähnung der Verherrlichung des Erlösers führt den Apostel auf den Gedanken, was er selbst durch diesen verherrlichten Messias empfangen hat. Er hat überhaupt Gnadenenergie empfangen durch seine Befehrung (1 Tim. 1, 13.) und Erleuchtung, insbesondere aber die Gnade zum Verkündiger des Wortes berufen worden zu seyn. Im strengen Sinn genommen kann man daher nicht

nicht mit Chrys., Erot. u. A. sagen, daß χάρις u. ἀποστολή ein Hendiadypoin bilden, gleich χάρις τῆς ἀποστολῆς. Aug.: gratiam cum omnibus fidelibus accepit, apostolatam non cum omnibus. — εἰς ὑπακοὴν π. Der Apostel giebt Zweck und Ziel des Amtes an. Die πίστις kann objectiv oder subjectiv genommen werden. In objectiver Bedeutung ist es so viel wie εὐαγγέλιον, die Glaubenslehre. So nimmt es schon Theodoret, so auch Beza, Bengel, Wolf u. a. dann ist eine Parallelstelle 2 Cor. 9, 13. ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Doch wäre es an dieser Stelle nicht unwahrscheinlich, daß π. πίστις im subj. Sinne genommen hätte und darunter verstanden die unmittelbar im Bewußtseyn sich aufdrängende Ueberzeugung, welcher die Erkenntniß des Menschen sich unterwirft. P. mag schon hier die Absicht haben, hervorzuheben, wie beim Menschen alles auf das subjective πιστεῖν, das sich Hingeben an das Göttliche ankommt. Dann steht der Gen. subst. πιστεως hebraisirend statt des Adj. πιστικός oder παιθίμων. So versteht es Chrys.: τῶν ἀποστόλων γὰρ ἦν τὸ περὶεναὶ καὶ κηρύττειν· τὸ δὲ παιθεῖν τοῦ ἐνεργούντος ἐν αὐτοῖς Θεοῦ, καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς φησιν. ὅτι διηροῖζε τὴν καρδίαν αὐτῶν καὶ παλιν, οἷς ἦν διδόμενον ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ — οὐκ εἶπεν εἰς ζήτησιν καὶ κατασκευὴν, ἀλλ' εἰς ὑπακοήν· οὐδὲ γὰρ ἐπαμφθήμεν φησι συλλογίζεσθαι, ἀλλ' ὅπως ἐνεργισθῆμεν ἀποδοῦναι. Eben so Seb. Schmidt. — ἐν πᾶσι τοῖς ἔ. verbindet Beza mit ἐλαβόμεν, um die Härte der Construction zu vermeiden, welche entsteht, wenn wir es mit dem ohnehin concisen Satz εἰς ὑπακοήν πιστεως verbinden. Indes ist diese Härte doch wahrscheinlich; der Apostel kam zu dieser Construction mit ἐν, indem er sich lebendig dachte, wie dieser Glaube unter allen Völkern sich als ein Saame verbreitete, und setzte daher statt des Gen. πατριων, den man erwartet hätte, das ἐν πᾶσιν: „damit bewürkt werde der Glaube ans Ev. unter allen Völkern“ πᾶς ist wie das hebr. כָּל: qualiscunque. Die Apostel heben oft begeistert hervor, wie durch die Predigt von Christo jede Scheidewand zwischen Volk und Volk gefallen sei, auch zwischen den verschiedensten Völkern. — ὑπερ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Woran ist dieser Zusatz zu schließen? Chrys. verbindet ihn unmittelbar mit πιστεως als den Gegen-

stand des Glaubens angehend, und nimmt *ὑπαρ* in der Bedeutung von *περι*: *οὐχ ἵνα τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμεθα, ἀλλ' εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ πιστευσωμεν*. Eben so Theophyl., Grassm., Ammon. Noch gewaltsamer ist es, ihn mit *χαριν κ. ἀποστολὴν* zu verbinden, wie Beza, Bengel, Limborch u. a. Letzterer übersetzt die Worte: *ut nomen eius glorificetur*. Das Einfachste und dem Genius des Hellenistischen Gemäßeste scheint, den Zusatz auf die Worte *εἰς ὑπακοὴν πιστεως* im Ganzen zurückzubeziehen, wie Castalio übersetzt: *per quem gratiam sumus et apostolatium adepti, ut obediat fidei ob eius nomen apud omnes gentes*. *Ὄνομα*, *Ω*, der Inhalt, der Inbegriff der Eigenschaften, daher emphatische Umschreibung der Person selbst. Daher: „damit durch die Verbreitung des Glaubens unter allen Völkern Christus verherrlicht werde.“ Durch den Blick auf alle Völker wird nun der Apostel zunächst auf die geführt, an welche er schreibt.

B. 6. *ἐν οἷς*. Chrys.: *εἶπε τα παλαια περι ἔθνος ἐν ἐγγινετο, αὐτὴ δὲ γῆν καὶ θαλάσσαν ἐπανεσπασατο*. Hier bildet sich P. den Uebergang. Da mich Christus zum Heilsverkündiger für alle Völker berufen und gemacht hat, so liegt hierin auch meine Befugniß, mich an euch Römer zu wenden. — *κλητοὶ* I. X., *κλητος* nach paulin. Sprachgebr. „der, welchem Gott äußerlich die Gelegenheit giebt, das Evangelium kennen zu lernen und den er zugleich innerlich durch seinen Geist dazu hinzieht.“ Da P. das *καλεῖν* sonst immer von der Thätigkeit des Vaters abgeleitet, auf den alle Heilsanstalten zurückgeführt werden, so ist es wahrscheinlich, daß hier der Gen. I. X. gleich sei *προς Χον* „die zu Christo hingeführt worden.“ Den Sinn des *καλεῖν* erklärt Chrys. schön in einer Stelle. (Hom. 49. T. VI. ed. Par. p. 666.): *τι οὖν ἡμᾶς βουλεται διδάξαι (ὁ Παῦλος) δια τοῦ κλητον ἑαυτον καλεσαι; οτι οὐκ αὐτος τῷ δεσποτῇ προσῆλθε πρῶτος, ἀλλὰ κληθεὶς ὑπηκουσεν· οὐκ αὐτος ἐζητησε καὶ εὔρεν ἀλλ' εὔρεθῃ πλανομενος· οὐκ αὐτος προς το φῶς ἀνέβλεψε πρῶτος, ἀλλὰ το φῶς τας οἰκειας ἀκτῖνας προς τας ὀψεις ἀφῆκε τας ἐκείνου, καὶ τοὺς ἐξω πηρωσας ὀφθαλμοὺς τοὺς ἐνδοθεν ἠνοιξε*.

B. 7. Hier folgt die eigentliche Grußformel. — Alles, was dereinst der erhabne Geisterstaat der wiedergeborenen Christen auf

Erden von innerer geistiger Herrlichkeit offenbaren sollte, bildete Israel im Leiblichen vor. So hieß denn auch Israels Theokratie in Bezug auf seine äußerlichen vorbildenden Einrichtungen: ein priesterliches Königreich und ein-heiliges Volk 2 Mos. 19, 6.; es hieß: die Gemeinde des Herrn 5 Mos. 23, 1. Die Glieder dieser Gemeinde hießen: Kinder Gottes 5 Mos. 32, 19. Mit tieferer Bedeutung gingen dann alle diese Benennungen auf die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen über. Vgl. zu 2 Mos. 19, 6: 1 Petr. 2, 9. zu 5 Mos. 23, 1. 1 Tim. 3, 15., zu 5 Mos. 32, 19. Phil. 2, 15. 1 Joh. 2, 1, 2, 10. 5, 2. Die Mitglieder dieser Gemeinde traten freilich befestet in dieselbe, aber sie sollten nicht nur dem Namen nach „Heilige“ seyn, der umwandelnde Geist Christi sollte wirklich in ihnen das Bild des Erbsers verklären. August.: non ita intelligendum, tanquam ideo vocati sint, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti quia vocati sunt. — ἀγαπητός Substant. Liebling, in der LXX. für πῶς, πῶς — πᾶσι τοῖς οὖσι. Der Ausdruck ist weiter, als wenn P. nur gesagt hätte τῇ ἐκκλ. τῇ ἐν P. Wir sehen, daß er auch die gerade anwesenden Fremden mit inbegrift, die sich für die Zeit ihres Aufenthalts an die römische Gemeinde angeschlossen, und deren war wohl stets eine große Zahl, da in der Hauptstadt immer viele Land-schafts-Bewohner Geschäfte hatten. Griechen lebten so viele in Rom, daß es Juvenal *græcam urbem* nennt. — χάρις κ. εἰρήνη. Ergänze δαίω! χάρις das eigenthümliche Gnadengeschenk der evangelischen Lehre, welche, während andere Lehren erst in den Kampf führen und von ferne die Krone zeigen, erst krönet und kränzet und den so Ermuthigten in den Kampf führt. Εἰρήνη ist zwar die gewöhnliche hebr. Grußformel שָׁלוֹם und müßte alsdann nicht sowohl: „Friede“ als „Heil“ übersetzt werden, allein im N. T. scheint die griechische Bedeutung „Friede“ vorzuherrschen auch wenn es Grußformel ist, wie dies schon seine Stellung neben χάρις bezeugt, und es scheint dabei eine Hinweisung auf die Aufhebung der Schuld durch Christum statt zu finden. In dieser Bedeutung scheint es schon Christus Joh. 20, 19. zu gebrauchen, s. den Comm. z. d. St. Chrys.: Ὁ προσηγχοῖας μυσίας φερουσης ἀγάθα. τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς τοῖς Ἀποστόλοις εἰς τὰς οἰκίας εἰσιῶσαι πρῶτον ᾗμα φάσκειν ἐπὶ ταῖς. διὰ τοῦτο καὶ ὁ Παῦλος παταχοῦ προοιμιάζεται ἀπὸ τῆς χάριτος

καὶ τῆς εἰρήνης. οὐδὲ γὰρ μικρὸν ὁ Χριστὸς καταλῦσε πολέμους ἀλλὰ ποικίλον κ. παντοδαπὸν κ. χρόνιον, κ. τοῦτον οὐκ ἐκ πᾶν ἡμετέρων πονῶν, ἀλλὰ δια τῆς αὐτοῦ χάριτος, ἔπει οὖν ἢ μὲν ἀγάπη τὴν χάριν, ἢ δὲ χάρις τὴν εἰρήνην ἰδωρησάτο, καὶ ἐν ταύτῃ προσηγορίας αὐτὰ θεῖς, ἐπευχεται μένειν διηκνήσει καὶ ἀκινήτα.

Zweiter Theil: Eingang, B. 8 — 16.

B. 8. Jetzt beginnt der Eingang des Briefes. Diesen Eingang bahnt sich der Apostel, wie er meistens in den Anfängen der Briefe thut, durch Liebesversicherungen. Wie er vorher seine Befugniß zeigte, an die Römer ebenfalls zu schreiben, so scheint er hier fast sich zu entschuldigen, wie Theodoret bemerkt, daß er seine noch nicht früher um sie sich bekümmert zu haben. — *πρῶτον* ist Eingangsformel; zu übersetzen: vor allen andern Dingen, ehe ich irgend etwas anders thue. Der Ausdruck ist wie der concils, statt: *πρῶτον μὲν θελω εἶδεναι ὑμᾶς ὅτι εὐχαριστῶ εἰς θεῶν*. — *θεὸς μου* sagt der Apostel, weil der Mensch, durch Christum mit Gott versöhnt, auch Gott als den liebevollen Vater der einzelnen Menschenseele erkennt, und in ein besonderes Verhältniß kindlicher Liebe zu ihm tritt. — *διὰ Ἰησοῦ Χ.* Insofern die Beziehung auf Christum das ganze christliche Leben durchdringt und Christus der Vermittler aller göttlichen Gnadenierweise ist, so spricht der Apostel auch seine Dankgebete in Beziehung auf Ihn aus. Auf eine andere Weise drückt er dieselbe Idee aus, wenn er sagt: *εὐλογητός ὁ θεὸς κ. πατὴρ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ*, wie 2 Cor. 1, 3. Eph. 1, 3. u. a. Den Sinn des *διὰ* drückt Joh. 14, 13, 14. das *ἐν ὀνόματι* aus. — *ὑπὲρ πάντων ὑ.* Vulg. unrichtig pro, richtig der *Gr.* *respectu vestrum*; daß der Apostel so dankbar dafür war, daß der Glaube der Römer überall von den christlichen Gemeinden (weil das ist unter *ἐν ὅλῳ τ. κόσμῳ* zu verstehen) gerühmt wurde, ist nicht nur aus der großen Liebe zu erklären, welche der Apostel überhaupt zu Christo hatte, so daß jeder neue Zuwachs von Gläubigen ihn befeligte, sondern auch insbesondere daraus, daß Rom gerade die Hauptstadt war, deren Beispiel desto segensreich-

her auf das ganze Land einwirken konnte, wenn einmal hier sich Spuren des ächten Glaubens gezeigt hatten. Grotius: *magnocum gaudio provincialium Christianorum acceptus fuit ille nuntius, etiam Romae, in capite imperii, esse qui eandem fidem profiterentur.* Ambros.: *Qui non crediderant, poterant credere horum exemplo, facile enim facit inferior quod fieri viderit a priore.* Wie Theodoret bemerkt, konnte sich auch das Gerücht von dem Glauben der Römer sehr leicht verbreiten wegen der häufigen Besuche Roms von mancherlei Landschafts-Bewohnern.

B. 9. Zum Zeugniß für die Aufrichtigkeit seiner innern dankenden Gesinnung beruft er sich auf die Kenntniß, die Gott von seinem Innern hat. Chrys. trefflich: *ἐπειδὴ ἔλεγεν, ὅτι ἀγνώμῳ ὑμᾶς καὶ σημεῖον ποιεῖ το διηγεκῶς εὐχεσθαι καὶ το βουλεσθαι ἐλθεῖν πρὸς αὐτοὺς, καὶ οὐδὲ τοῦτο δῆλον ἦν, ἐπὶ τὴν ἀξιοπιστον καταφευγει μαρτυριαν. ἄρα δυναστεται τις ἡμῶν κανχησασθαι, ὅτι μεμνηται ἐπὶ τῆς οἰκίας εὐχομενος, τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρωματος; οὐκ οἶμαι. ἀλλ' ὁ Παῦλος οὐκ ὑπερ πολεως μᾶς, ἀλλ' ὑπερ τῆς οἰκουμένης ἀπασης προσγει τῷ Θεῷ κ. τοῦτο οὐκ ἀπαξ οὐδὲ δευτερον, οὐ τρίτον, ἀλλὰ διηγεκῶς. εἰ δὲ διηγεκῶς ἐν μνημῇ τινα περιφερειν οὐκ ἀν γενοιτο, εἰ μὴ ἀπο ἀγαπῆς πολλῆς, το ἐν εὐχαίς γὰρ ἔχειν καὶ ἀδιαλείπτως ἔχειν, ἐννοησον ποσης ἐστι διαθεσεως καὶ φιλίας.* Melancthon: *haec quas hic dicit prodesse nobis tanquam exempla possunt, quomodo doctores debeant esse solliciti pro ecclesiis.* — *ψ λατρευω.* Der Apostel wollte fortfahren zu schildern, wie lebendig er in seinem Innern für das Seelenheil der römischen Gemeinde besorgt sei — um über diesen überaus großen Antheil sich zu rechtfertigen, weil ihm wieder der Gedanke leise sich regen konnte, als dürfte man seine Sorge für unbefugt halten, setzt er hinzu, wie als wahrhaftem Diener des Evangelii ihm eine so eifrige Sorgfalt für die Bekehrung Aller Pflicht sei. — *λατρευω* in der LXX. für *την* und *την*. Es bezeichnet jede Handlung, wodurch der Mensch sich glaubt Gott wohlgefällig zu machen, sei es ein besonderer religiöser Cultus oder irgend eine andere Handlung, die um Gotteswillen gethan wird. Vgl. Joh. 16, 2. Theodoret: *εἶδη λατρείας πολλὰ. καὶ*

γὰρ ὁ προσευχομενος θεῷ λατρεῖ κ. ὁ νηστεία χρωμενος, κ. ὁ τοῖς θείοις προσεχων λογιοις, κ. μεντοι καὶ ὁ τῆς τῶν ξανῶν θεραπεύσεως ἐπιμελουμενος. — Hieran schließt sich das ἐν τῷ εὐαγγ., welches hier den Act der Verkündigung bezeichnet; dieses Predigamt ist dem Apostel gleichsam ein neutestamentlicher priesterlicher Cultus, s. 15, 16. Der Zusatz ἐν τ. πν. μου kann zweierlei Beziehungen haben, die sich vielleicht beide vereinigen. Es kann dem Apostel darauf ankommen, die Innigkeit, die Hingabe zu bezeichnen, mit welcher er das große Werk der Heilsverkündigung treibt, woraus alsdann hier sich noch stärker die Wahrheit der Versicherung ergeben würde, die er nachher ausspricht, daß er nämlich so ernstlich um das geistige Wohl der Römer besorgt sei. Es wäre dann zu vergleichen 2 Tim. 1, 3., wo der Apostel sich ein λατρεῖν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει zuschreibt und Eph. 6, 6. Bezja: plano volens, ex animo illi addictus. Oder es könnte auch dem Gemüthe des Apostels der Unterschied seiner früheren jüdischen Frömmigkeit, welche sich mehr auf äußere Gottesverehrungen bezog, von seinem jetzigen Zustande vorschweben, so daß es so viel wäre, wie „auf eine innerliche, geistige Weise.“ Dann wäre zu vergleichen Phil. 3, 3. ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνευματι θεῷ λατρευοντες. So die alten Ausleger Chrys., Theod., Ambros. u. A. Es läßt sich indeß auch denken, daß in dem lebendigen Gefühle des Apostels beide Beziehungen zugleich statt fanden. — ὡς ἀδιαλείπτως κτλ. Chrys. δοκεῖ μὲν ἐν τι λέγειν, τεσσαρα δε τιθήσιν ἐνταῦθα κ. ὅτι μεμνηται, κ. ὅτι ἀδιαλείπτως, κ. ὅτι ἐν εὐχαρί κ. ὅτι ὑπερ μεγάλων πραγμάτων δεόμενος. Es finden sich viele Stellen, welche die innige Angelegenheit bezeugen, mit welcher der Apostel das Heil aller seiner Gemeinden auf dem Herzen trug, und worin er ein selten nachgeahmtes Muster für christliche Seelsorger ist, s. 1 Thess. 1, 3. 2, 11, 13, 17. 2 Tim. 1, 1—3. Wie rührend ist die Inbrunst der Liebe bei einem Manne, der, von so vielen ihn selbst angehenden Bedrängnissen angefochten, sagen konnte, was P. 2 Cor. 11, 29. von sich sagt.

B. 10. Der Apostel begnügt sich nicht bloß zu bezeugen, daß er oft der Römer denkt, er wünscht auch sie zu sehen, und wünscht nicht bloß, sondern betet oftmals darum. Diese große Sehnsucht, gerade nach Rom zu kommen, mußte theils durch die

erweckenden Berichte erregt werden, die er über die Glaubensfreudigkeit der römischen Christen erhielt, theils durch den Gedanken, wie wichtig es sei, wenn gerade in der Hauptstadt das Christenthum recht festen Grund faßte. Wir können uns wohl denken, daß der Apostel oftmals in seinen Gebeten um Bewilligung dieser Gnade flehte, indem er einerseits durch die Glaubensfreudigkeit der Römer nach Rom gezogen werden konnte, andrerseits wohl aber auch durch die Wichtigkeit dieser Hauptstadt als Missionsposten.

— *δρομενος*. Chrys. trefflich: *φιλεῖ μὲν γὰρ αὐτοὺς καὶ ἡπειγεται πρὸς αὐτοὺς, οὐκ ἐπειδὴ δὲ ἐφιλεῖ αὐτοὺς παρὰ τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν ἐβουλετο ἰδεῖν. αὐτὴ γῆραι ἀγαπῇ, οὐχ ὡς ἡμεῖς οἱ ἀμφοτέρωθεν τῶν νομῶν τῆς ἀγαπῆς ἐκπιπτοντες. ἡ γὰρ οὐδέν τι φιλοῦμεν, ἢ ἐπιδαν φιλοῦμεν, παρὰ τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν φιλοῦμεν.* — *εἰ πως ἤδη*. Das *πως* drückt das Ungewisse aus, das *ἤδη* das Drängende, welches durch *ποτε* noch gehoben wird. Rypke: *Vocula ἤδη ποτε ingens desiderium aut mali alicuius pertinacioris avertendi aut boni diu expectati obtinendi significat.* — *εὐδοκοῦν* heißt 1) „prosperum iter habere“ 2) „prosperum esse.“ In beiden Bedeutungen in der LXX. Hier hat es wohl die Bedeutung „von Gott beglückt, begnadigt werden.“ Treffend Grotius: *si forte Dei voluntas felicitatem mihi indulgeat ad vos veniendi.* Eben so wird es gebraucht 2 Macc. 10, 23: *τῷ εὐδοῶσαντι καθαρῶσθαι* „der uns so gnädig war, reinigen zu lassen.“ In *ἐν τ. θελήματι* ist das *ἐν* wie das hebr. *א* „durch.“

B. 11. Hier giebt der Apostel den Grund dieses seines Verlangens nach einer Reise zu den Römern an. Mit Recht sagt Theodoret von diesem 11ten und dem 12ten Verse: *ταπεινοῦ προσηματος εἰρημετα μεσση.* Er äußert liebevoll, daß seine Absicht bei dieser Reise sei, die römischen Christen geistig zu stärken, er setzt beschränkend hinzu, das heiße, nur sie befestigen in dem, was sie schon haben, ja er wolle überhaupt gar nicht bloß als gebend erscheinen, er wolle mit ihnen zusammen sich im Glauben stärken. So vereinigt er in diesen Worten Demuth und Liebe und entfernt jeden möglichen Verdacht geistlicher Annäherung. — *χαρισμα πνευματικόν*. Die Erklärer haben diesen einfachen Ausdruck zum Theil sehr künstlich gedeutet. Bengel und Michaelis denken an Wundergaben, weil der Apostel, als er

dies schrieb, in der an Wundern reichen Korinthischen Gemeinde gewesen sei. Augustin versteht unter *χαρισμα* die Nächstenliebe, sie als Judenchristen sollten nicht den Heiden das Evangelium beneiden. Ambros. schließt aus diesen Worten, daß die Römer früher nur deswegen gelobt wurden, weil sie überhaupt den Glauben angenommen hatten, dies sei aber noch nicht der rechte Glaube gewesen, sie hätten noch an der Werkgerechtigkeit gehangen, und P. wolle mit dem *χ. πν.* die geistliche Gerechtigkeit bezeichnen. Allein, wenn es nicht an sich einleuchtend wäre, so zeigt schon B. 12., daß an alles dies nicht zu denken ist. Was der Apostel B. 12. von seinen Brüdern zu erhalten hofft, das hofft er auch ihnen seinerseits geben zu können, nämlich die geistige *παρακλησις*. Das Evangelium selbst wird in andern Stellen *τα πνευματικά* genannt E. 15, 27. 1 Cor. 9, 11. — *εἰς τὸ στήριξθῆναι ὑ.* Es ist aus diesem Ausdruck nicht nothwendig zu folgern, daß die römischen Christen noch sehr schwach im Glauben waren, wie ältere und neuere Ausleger diese Folgerung machen, indem sie auch E. 14, 24. vergleichen, dann müßte man auch aus B. 12. folgern, daß der Apostel noch sehr schwach gewesen sei. *στήριξθῆναι* bezieht sich wohl nicht auf die Erweiterung der Erkenntniß, sondern auf die lebendige und freudigere Erfassung des Erkannten, auf eine größere Anregung des geistigen Lebens, welche immer die Folge des Zusammenseyns gleichgestimmter religiöser Menschen ist. Es ist mithin nicht nöthig, dem *στήριξθῆναι* jene Nebenbeziehung zu geben, welche Theodoret namhaft macht: *οὐ γὰρ ἕτεραν ὑμῖν διδασκαλίαν προσφέρειν, ἀλλὰ τὴν ἡδὴ προσεχθεῖσαν βαβαιώσασθαι βουλομαι, κ. τοῖς ἡδὴ φυτευθεῖσι φυτόις ἀρδεῖαν προσενεγκεῖν.*

B. 12. *τοῦτο δὲ ἐστὶ.* Durch diese Epanorthosis nimmt der Apostel eine noch demüthigere und liebevollere Wendung, indem er sich den Gemeindegliedern ganz gleichstellt, um auch das *στήριξθῆναι* noch zu mildern, welchen liebevollen Charientismus Erasmus etwas zu stark nennt: *pia vafrities et sancta adulatio*. Sadoletus: *prius tanquam praebiturus illis ex se et sua in fidem Xi constantia solatium, post mitigat orationem, ne velut censor et magister loqui videretur, parremque seos et unum de illis facit.* — Das *συμπαρακλ.*

hängt von ἐπινοῶ ab. Bei den Ältesten hatte παρακαλεῖ die Bed. „herbeirufen — einladen, antreiben,“ in der spätern Ecclesiastät „bitten, ermahnen,“ bei den Hellenisten „besänftigen, trösten, erheitern — belehren“ (s. Knapp, scripta, p. 184.). Man sehe, wie Beza, hebt etwas zu einseitig den Begriff der Belehrung hervor: quum omnes ex parte cognoscamus, non dubium, quin et illi ex Paulo partim multa intelligere, partim ea quas intelligebant accuratius cognoscere, et Paulus etiam ipse, quantumvis excellens, ab ecclesia illa tum erudiri magis atque magis, tum confirmari etiam docendo potuerit. Gegen diesen einseitigen Begriff sagt Chrys.: „Wie sollte jene Kirchensäule, die fester denn Eisen und Stein, jener geistliche Demantfels, wie sollte er der Belehrung bedürfen?“ Daher besser der Begriff der Erfrischung, Anregung, welches die Frucht des brüderlichen Zusammenseyns lebendig religiöser Menschen ist. (2 Cor. 7, 7.). Theod.: οὐ γὰρ μόνον δοῦναι βουλομαι ἀλλ. καὶ λαβεῖν παρ' ὑμῶν. παρακαλεῖ δε καὶ διδασκαλον ἢ προθυμία τ. μαθητῶν. Calv.: fidei alacritas — vide in quantam moderationem se submittit pium pectus, quod non recusat a rudibus tirunculis confirmationem petere. Neque tamen simulanter loquitur, siquidem nemo est adeo inops in ecclesia Christi, qui non possit aliquid in profectum nostrum momenti asserre, sed impedimur superbia, quominus talem ultro citroque fructum colligamus. Nur ist aber nicht blos die Mittheilung in Worten zu berücksichtigen, sondern auch jene unerklärliche unmittelbare geistige Einwirkung, die bei jeder Gemeinschaft in Liebe statt findet, vornehmlich aber bei der Christlichen.

B. 13. Der Wunsch des Apostels ist nicht ein leerer gewesen, er ist auch Voratz geworden. Chrys. trefflich: ὅτι μὲν ἐκωλύθη λέγει, διὰ τι δὲ οὐκ ἐστὶ. οὐ γὰρ ἐξέταζει τοῦ δεσποτον το προσταγμα, ἀλλὰ πειθεται μόνον, καίτοιγε εἰκός ἦν διαφερῆσαι, τινος ἐνεκεν πολὺν οὕτω λαμπρὰν κ. μεγάλην καὶ πρὸς ἡν ἅπανα ἐβλεπεν ἡ οἰκουμένη, ἐκώλυεν ὁ Θεὸς ἀπρλαῦσαι διδασκαλον τοιοντον καὶ ἐπὶ χρόνον τοσοῦτον. ὁ μὲν γὰρ τῆς κρατουσῆς πόλεως περιγενομενος καὶ τοῖς ἀρχομενοις ῥαδίως ἐπηγε, ὁ δὲ τὴν βασιλικωτέραν ἄφαις, τοῖς δὲ ὑπηκοῖς ἐφεδρεῶν το κεφαλαιον εἶχε ἡμελημενον, ἀλλ'.

ὁμοῦς οὐδὲν τούτων περιεργάζεται, ἀλλὰ παρῶχωρεῖ τῷ τῆς προνοίας ἀκαταλήπτῳ, το τὰ ἐμμελες ἐπιδεικνυμενος τῆς ἐαυτοῦ ψυχῆς κ. παιδεύων πάντας ἡμᾶς μηδεποτε τον Θεον ἐπαιτεῖν εὐδυνας τῶν γινομενων. . . . πάλιν καὶ δὲ ἑτέρων ἐνδεικνύται τὴν ἀγαπὴν, οὐδὲ γὰρ ἐπαίδῃ ἐκωλύθη, φησιν, ἀπεστῇ τοῦ ἐπιχειρεῖν, ἀλλ' αἶ μεν ἐπεχειρουν, αἶ δε ἐκωλύομεν, οὐδεποτε δε ἀφιστάμεν, τῷ μεν θαληματι τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀντιπικτων, τὴν δε ἀγαπὴν τηρῶν. — Seit wann der Apostel jene Wünsche gehegt und jenen wiederholten Vorsatz gefaßt habe, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. E. 15, 23. sagt er, er wünsche es schon seit mehreren Jahren, vielleicht seit Aquilas und Priscilla aus Rom vertrieben zu ihm kamen, und ihm Rathschicht von der dortigen Gemeinde gaben. — Das καὶ ἐκωλ. ἀρχι τ. d. hat man parenthetisch anzusehen. Das καὶ ist adverbativ, wie das hebr. ו, gleich καὶ παρ, Joh. 3, 13, 32, 8, 55. u. a. Das Hinderniß lag darin, daß so viele andere Gegenden dringender seine Predigt heischten, E. 15, 20, 21. Zuweilen erwähnt Lukas in der Apostelgeschichte eine innere Mahnung, die den Apostel angetrieben oder abgehalten nach einem Orte zu gehn. — Der Grund, den der Apostel hier angiebt, warum er zu den Römern kommen wollte, ist derselbe, den er R. 11. angiebt. Man braucht aber deswegen nicht mit einigen Auslegern καρπον εἶναι in der Bedeutung zu nehmen: fructum offerre. Wie Kypke zeigt, hat εἶναι nur selten die Bedeutung von παρῶχειν. Wichtig bemerkt Chryst., der Ausdruck καρπον εἶναι gehe abermals aus der liebesvollen Demuth Pauli hervor, welcher das Belehren und Kräftigen der röm. Gemeinde (dies ist καρπος) wieder nur von der Gelte darstellen wollte, von welcher aus betrachtet es ihm selbst theuer und angenehm seyn mußte. εἶναι, in vielerlei Zusammensetzungen, mit δοῦν, τιμῇ, heißt assōqui, so auch hier. — Dazu sagt er aus Bescheidenheit nur καρπον τινα. — καὶ ἐν ὑμῖν. Das καὶ ist hier mit Emphasis. Der Apostel weist darauf hin, daß in allen den Landstrecken, wo er nach E. 15, 18, 19. das Evangelium verkündigte, es seine segensreiche Kraft offenbart habe. Erhaben sind die Worte des Chryst.: πού τῶν οἱ σοφοὶ τῶν Ἑλλήνων, οἱ τοὺς βασιλεῖς πωγῶνας ἔλκοντες, καὶ τὰς δῶμιδας ἀναβεβλημενοὶ καὶ τὰ μεγάλα φυσῶντες; τὴν Ἑλλάδα, τὴν Βαρβαρον πᾶσαν ὁ σκηνοποιὸς ἐπεστρεψεν. ὁ δε

παρ' αὐτοῖς ἀγομῆτος καὶ περιφερομένου Πλάτων τρίτον εἰς Σικελίαν ἔλθων, μετὰ τοῦ κομίου τῶν δημάτων ἐκείνων, μετὰ τῆς ὑποληψέως τῆς λαμπρᾶς, οὐδὲ ἕνος περιεγενέτο τυραννοῦ, ἀλλ' οὕτως ἀθλιωὺς ἀπηλλαγῇ τῆς ζωῆς; ὥς καὶ αὐτῆς ἐκπασεῖν τῆς ἐλευθερίας. ὁ δὲ σκηνοποιὸς οὕτως εὖ Σικελίαν μόνον οὐδὲ Ἰταλίαν ἀλλὰ πᾶσαν ἐπαδραμε γῆν οἰκουμένην, καὶ οὐδὲ ἐν τῇ κηρυτταίᾳ τῆς τέχνης ἀπεστή, ἀλλὰ καὶ τότε δερματὰ ἐξήραπτε, καὶ ἐργαστηρίου προειστήκει καὶ οὐδὲ τοῦτο δοκονδάλισε τοὺς ἐξ ὑπατῶν.

B. 14. Hier macht die Construction Schwierigkeit, wie schon Origenes bemerkte. Am leichtesten wäre es B. 14. ganz für sich zu nehmen, und dann das οὕτως darauf zu beziehen „mithin, somit.“ An sich hat freilich οὕτως diese Bedeutung nicht, aber doch insofern, als in einem vörhergehenden Satz ein ver- schwiegenes καὶ gedacht werden kann, wie Matth. 5, 16. In dessen scheint sich doch das Ἐλλῆσι τε κ. β. zu deutlich als Apposition von ἐθνεσιν anzukündigen; da nun ferner σοφοῖς τε κ. ἀ. Apposition von Ἐλλ. τε κ. β. ist, so müßte man den ganzen B. 14. zu ἐθνεσιν ziehen, und die Worte von καὶ an bis ὀφειλέτης εἰμι wären Vorderatz zu B. 15., welcher den Nachsatz bildete. So verbindet und übersetzt Origenes: proposui venire ad vos ut fructum aliquem haberem etiam inter vos, sed prohibitus sum usque adhuc: sicut in caeteris gentibus, quibus debitor sum, ita quantum in me est, paratus sum etiam vobis, qui Romae estis, evangelizare. Von dieser Verbindung werden wir aber ebenfalls abgebracht bei genauer Betrachtung von B. 13. Nämlich hier schließt sich das καὶ ἐν τοῖς λ. ἐθνεσιν so ganz genau an ἐν ὑμῖν an, daß es ganz unnatürlich wäre, es abzureißen. Wollte man aber dennoch mit καὶ einen neuen Satz beginnen, so wäre in demselben das καὶ hinter καὶ völlig überflüssig, und die Construction des ὀφειλέτης εἰμι mit ἐν machte neue, wenn auch nicht bedeutende Schwierigkeiten, weswegen jedoch Orig. noch vor ὀφειλέτης das Relativ im Dativ οἷς ergänzte. Wir werden demnach keinen andern Ausweg ergreifen können, als mit den Griechischen Scholien anzunehmen, der Apostel sei aus der Construction gefallen, er beziehe das οὕτω in B. 15. auf καὶ in B. 13., so aber, daß er meine, er habe B. 13. vor καὶ ein ὥστε geschrieben, und statt ἐν τ. λοιποῖς ἐθνεσιν den bloßen Da-

τις τοὺς λογιστὰς &c. Wer überhaupt geneigt ist für vernachlässigte Constructionen, deren einziger Grund gewiß die Lebendigkeit des Apostels ist, in äußeren Veranlassungen die Ursache aufzusuchen, der mag sich denken, daß P. abgerufen wurde, und beim Wiederansetzen der Feder meinte, mit καὶ νῦν einen neuen Satz begonnen zu haben. — Ἑλλήναι τε κ. β. Man fragt, ob der Apostel die Römer hier mit unter den Hellenen oder unter den Barbaren begreife; das erstere meinen mehrere, wie Wengel, Heumann, und auch das andere behaupten mehrere, wie Krebs, Wolf. Fragen wir den Sprachgebrauch, so ist dieser entschieden dafür, daß die Griechen auch die Römer unter dem Namen βαρβαροὶ mitbegriffen, auch Philo nennt die Römer stets so (s. Krebs). ja selbst Plautus nennt Italien barbaria, die lateinische Sprache barbara lingua. Dessenungeachtet dürfte man nicht berechnigt seyn, anzunehmen, daß P. hier unter den βαρβαροὺς die Römer verstanden habe. Es ist ja hier nicht von dem Unterschiede der griechischen und anderer Sprachen die Rede, sondern von dem der griechischen und nicht griechischen Bildung, wie dieses auch die folgende Eperegeese von σοφοὶ κ. ἀνοητοὶ bezeichnet, und kommt es eigentlich hier nur auf den Unterschied in der Bildung an, so kann kein Zweifel seyn, daß die Römer unter den Wohlgebildeten (ἐλλήνεις) mitbegriffen wurden. Dies liegt ja eigentlich auch schon darin, daß der Apostel R. 16. zu verstehen giebt, daß er, eben weil Rom der Sitz seiner, griechischer Bildung sei, Bedenken habe tragen können, gerade hier aufzutreten. Indes dürfte man am sichersten mit Koppe annehmen, daß der Apostel bei Ἑλλ. und βαρβ. noch gar nicht an die Römer gedacht habe, sondern bloß eine Eperegeese von πάντα τα ἔδωκε, und erst in σοφοὶ und ἀνοητοὶ sich ihm zugleich die Römer vor das Gemüth stellen, die er wie aus R. 16. erhellt, unstreitig zu σοφοὺς zählt. Abgesehen von den Römern, hatte er auch anderen und zwar ungebildeten Barbaren gepredigt, z. B. den Äthiopiern, Ägyptern. — σοφοὶ κ. ἀ. Diese beiden Beiwörter bezeichnen nicht die natürliche Anlage, sondern die vorhandene Beschaffenheit, „gebildete und ungebildete.“ Erasmus: „eruditi et rudes.“ Beza u. A. beziehen es auf die Einzelnen unter den verschiedenen Völkern, besser auf die verschiedenen Völkermassen. Grotius: monstrat Ap. ita omnibus hominibus aptatum esse Evangelium, „ut nec stupidos contem-

nat nec ab ingeniosis contemni debeat. — *ὀφειλότης εἰμι.* Richtig Theodoret: πᾶσιν ὀφείλω τῆς διδασκαλίας χρεός. Vgl. 1 Cor. 9, 16., wo der Apostel sagt, er sei verbunden, er müsse das Evangelium predigen, Christus wolle es. Ganz verfehlt ist die Uebersetzung Koppe's, welcher *ὀφειλότης εἰμι τιν* in der Bedeutung nimmt: bone meritus est alter de me.

B. 15. οὐτῷ beziehen wir auf καὶ οὕτως zurück. — το κατ' ἐμῆς kann darauf gehen, daß, wie er eben sagte, Gott ihm Hindernisse in den Weg gelegt hatte. Wenn wir es so nehmen, ist es zu übersetzen, wie το ἐν ἐμῷ: quantum in me est, so 2 Cor. 6, 11. καὶ ὁ οἶκος το κατ' ἐμῆς ποιηθήσεται. Eben so Aelian, Var. Hist. 1. I. §. 82. Allein dann fehlte zu προθυμὸν das Subst. und Subject, obwohl es sich im Lat. so nachbilden läßt, daß das quantum in me est selbst als Subj. erscheint, Brot.: quod meae est potestatis paratum est. Wir werden daher das κατ' ἐμῆς als Umschreibung von μου ansehen und die Phrase aufstellen müssen in: το προθυμὸν μου ἐστίν, welches gleich ἐγὼ προθυμὸν ἔχω (Dieses letztere s. S. B. Eurip., Iphig. in T., v. 989.), so daß το προθυμὸν für ἡ προθυμία. Es könnte indeß auch das το κατ' ἐμῆς geradezu Umschreibung von ἐγὼ seyn, wie sonst τὰμα, το ἐμὸν für ἐγὼ, wozu dann προθυμὸν Prädicat seyn würde. Es wäre dann zu vergleichen τα παρ' ἐμοῦ für ἐγὼ (Aft ad Pl. leg. p. 70. Vergler, ad Arist. Eccles. 393.), und das vollständige το κατ' ἐμῆς αὐτοῦ μέγας bei Aetius, Diss. VI. p. 69., wo freilich Schäfer ad Bos Ellipses Gr., p. nebst Andern das κατὰ aus dem Text entfernt. — Der Beziehungspunct der apostolischen Pflicht auf die Römer ist der, daß sie hochgebildet sind. Da er nämlich eben so sehr verpflichtet ist, weissen, gebildeten Nationen die Lehre vom Kreuz zu predigen, wie rohen Ägyptiern, so ist der Apostel auch verpflichtet, nach Rom zu kommen.

B. 16. οὐ γὰρ ἀπαίσχ. bezieht sich auf das σοφός. Wenn der der äußerlichen Erscheinung nach unansehnliche Mann, der zwar als Gesetzklehrer unter den Juden geachtete, den Heiden aber obllig unbekante, wegen Mangel an griechischer Bildung und auch schon als Jude verachtete Paulus in dem weltberühmten Rom auftreten sollte, wo alle Weisheit der alten Welt sich vereinigte mit aller Verworfenheit und allem Uebermuth, dessen ein durch Verbildung entartetes Geschlecht fähig ist, wo der Kraft:

Hochmuth der Römer mit dem Reichthums-Dunkel des Griechischen und dem particularistischen Offenbarungs-Stolze der Juden der Demuth des Evangeliums entgegentrat, und wenn er gerade hier den Heiland und König der Welt in Knechtsgehalt verkünden sollte, der verachtet in die Welt kam, wo er nicht hatte, da er sein Haupt hinlege, und mit der Dornenkrone wieder aus der Welt ging, nachdem er ein Reich verkündigt, das auch nicht von dieser Welt ist; wie hätte nicht den Mann Gottes Scheu und Zagen befallen sollen? Allein wie sein Meister nicht von dieser Welt gewesen war, so war er es auch nicht, darum mußte er, wie seinen Meister die Welt gehaßt hatte, so müsse sie ihn auch hassen, und darum schämte er sich nicht; vgl. 1 Tim. 1, 8 — 12., was er auch in den Ketten schreibt. Selbst in den Castris Praetorianis schämte er sich der göttlichen Botschaft nicht, Phil. 1, 13. Nur wer selbst nicht von der Welt überwunden, vermag die Welt zu überwinden. — *σάγγ. c. X.* Der Genitiv ist *gen. obiecti*, zu übersetzen: Das Evangelium von Christo, als vorzüglichstem Gegenstande desselben.

Dritter Theil: Thesis, W. 16 und 17.

W. 16. Indem der Apostel in der Beschaffenheit seiner Predigt den Grund nachweist, warum er sich nie schämen dürfe, sie der Welt vorzulegen, stellt er eben dadurch auch die Thesis seines ganzen Briefes auf, welche er für Heiden und Juden erweislich macht. — *δυναμις γ. Θ. ἐστὶν εἰς σωτηρίαν*, *pot. mot. effectus pro appellatione causae*, *Glass., philol. sacra*, p. 1450. Joh. 12, 50. 17, 8. Das Evangelium wirkt eine den Menschen zur Befeligung führende Kraft, wie 1 Cor. 1, 18. Trefflich sagt Theod.: οἱ γὰρ πιστευσαντες τὴν σωτηρίαν τρυφῶσι, οὕτω καὶ τῶν αἰσθητῶν πολλὰ κεκρυμμένην ἔχει τὴν οἰκίαν ἐνέργειαν. καὶ γὰρ τὸ πεπερι ψυχὰν μὲν ἔχει τὴν περιφανείαν καὶ τοῖς ἀγνοοῦσιν οὐδεμίαν δεικνυσὶν θερμότητος ἔμφασιν. ὁ δὲ τοῖς ὁδοῦσι λεπτύνας, τῆς πυροειδοῦς θερμότητος δεχεται τὴν αἰσθησιν — οὕτω καὶ ὁ αἴτιος δύναται μὲν εἶναι καὶ ῥῖζα καὶ καλαμὴ καὶ ἀσταχυς, οὐ φαίνεται δὲ τοιοῦτος πρὶν εἰς τὰς ἀύλακας κατασπαρῆναι τῆς γῆς. Die Bedingung dieser göttlichen Wirkksamkeit auf Seiten des Menschen

ist die *μωσις*. *Εροτ.*: sicut medicamentum non prodest nisi haustum, ita nec evangelium nisi fides habeatur. Von hier an durch das ganze Schreiben hin wiederholt der Apostel von allen Seiten und unter allen Formen die große Wahrheit, von der er durchdrungen war und die den Mittelpunkt seiner Lehre macht, daß alle Heiligung und Vergnügung des Menschen nicht in dem seinen Grund hat, was der Mensch aus sich erzeugt, sondern in dem, was er von Gott annimmt. *Μωσις* die innerliche religiöse Bedürfnigung, welche aus der religiös-sittlichen Natur des Menschen hervorgeht. Was der Mensch auf Grund einer solchen innern Bedürfnigung annimmt, muß lebendig in ihm seyn und sein ganzes Innere bestimmen. — Der Sinn ist also: „diese Heilslehre erzeugt in dem Menschen eine die Seligkeit herbeiführende Kraft, sobald er glaubt, d. h. sie in sein inneres Lebensbewußtseyn aufnimmt, ihre Wahrheit in sich erfährt.“ — *Ἰουδαίῳ τε π.* Richtig *Ερπ.*: *Π.* erklärt doch selbst, weder Vorhaut noch Beschneidung könne helfen, warum hebt er hier die Juden hervor? *οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ πρῶτος ἐστὶ, καὶ πλεον λαμβάνει τῆς χάριτος, ἢ γὰρ αὐτῇ δωρεὰν. τούτῳ κῆρυξ δίδεται; ἀλλὰ ταύτως ἐστὶ πρῶτος.* Da Jesus zunächst sich an Israel mit seiner Predigt wandte und eben so die Apostel, so konnte auch *Π.* hier das Evangelium zunächst für die Juden als ein Mittel des Heils darstellen. — Dieselbe Phrase Cap. 2, 9, 10. *Heumann* richtig: zunächst oder zunächst.

Β. 17. Das Grundthema des Briefes ist besonders in diesem Vers aufgestellt, es werde durch das Evangelium eine Rechtfertigung des Menschen möglich. Nun hängt aber die Anerkennung, daß der Mensch einer solchen bedarf, von der Anerkennung seiner Sündhaftigkeit und Sträflichkeit ab, daher geht der Ap. *Β. 13.* auf diesen Gegenstand über und zeigt bis ans Ende des ersten Cap. den Zustand der sittlichen Verderbniß bei den Heiden, vom Anfange des zweiten Cap. an bis 3, 21. zeigt er dasselbe bei den Juden, und schließt demnach mit dem Ergebniß, daß alle Menschen, die in der alttestamentl. Theokratie und die außerhalb derselben auf gleiche Weise einer Erlösung bedürftig sind. — Das *γὰρ* ist durch „nämlich“ zu übersetzen und thut dar, in wiefern das Evang. vermöge, dem Menschen zur Seligkeit zu verhelfen. — *Δικαιοσύνη* heißt ursprünglich der Zustand dessen, der alles gethan hat,

was das Gesetz von ihm fordert. Diese Bedeutung ging hervor aus dem Begriffe eines zwischen zweien bestehenden Verhältnisses, eines pactum, *δικη* genannt. Der Genitiv Θεοῦ steht hier statt des sonst bei P. gebräuchlichen ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ, wie 3, 21, 22. Andere, wie Orig., Oslander denken an den Eigenschaftsbe- griff der Gerechtigkeit Gottes, so daß Θεοῦ gen. subj. wäre, al- lein diese Bedeutung würde nicht in den Zusammenhang passen, da die Erkenntniß der göttlichen Straferechtigkeit für den Men- schen keine *συναισθησις* ist, auch steht doch das *δικη* hier im Gegensatz zu der ἀποκαλύψις τῆς δόξης R. 18. Eben so wenig möchte es passen, hier die bei P. nicht gewöhnliche helleni- stische Bedeutung von δικαιοσύνη „Güte“ anzunehmen, wie Chrys., Schöttgen. Wir erklären also: „Es wird nämlich im Evangelium der Weg kund gethan, zu der von Gott geforder- ten vollkommenen Gesezserfüllung.“ — Ἐν αὐτῷ in jener Heils- botschaft — Ἀποκαλύπτει. Beza: Hoc ita intelli- go, quasi P. non eo duntaxat nomine commendat Evange- lium, quod in eo retegatur et spectandum proponatur, quod gentes quidem antea ignorabant, patres autem Iudaei pro- cul et umbris tectum intuebantur: sed etiam quod hanc iustificandi rationem ita proponat, ut nunc etiam re ipsa exhibeat . . . itaque pro consuetudine Hebraeorum (Marci 8, 11. 3, 7.) cum antecedente intelligendum est consequens, id est cum patefactione coniungendum est ipsius patefactae rei praestatio. Natürlich ist hier nicht blos von einem Kundthun an sich die Rede, sondern zugleich von dem Wilsen des Verstan- deten, da es eben seiner innern Natur nach bei jedem Empfang- lichen erregend und umgestaltend wirkt. — Ἐκ πίστεως εἰς π. Das Verständniß dieser Worte ist bei verschiedenen Aus- legern sehr abweichend. Am allernächsten liegt es, beide Worte zusammenzunehmen und dann sie als eine Steigerung zu fassen. Dieses entspricht dem Gebrauche von ἐκ, welches besonders ge- braucht wird zur Bezeichnung der Folge eines Zustandes aus und auf den andern: γελᾶν ἐκ τῶν προσθεν δακρυῶν, so Heliod., Aeth. βασιν ἐκ βασιως παραμειβειν. Ähnlich wäre 2 Kor. 3, 18. ἀπο δόξης εἰς δόξαν. So Theophyl.: οὐ γὰρ ἀρκεῖ το πρώτως πιστεῦσαι, ἀλλ' ἐκ τῆς εἰσαγωγικῆς πίστεως δεῖ ἡμᾶς ἀναβαίνειν εἰς τὴν τελειοτέραν πίστιν. Genauer er- kläre:

läutest dies Etem. Alex. Strom. I. V. c. 1., wo es heißt: es
 giebt eine *νοησις νοητος* nach dem Gesetze; also die, wann der
 Herr sagt: *η νοησις σου ονομα ιη*, und eine vollkommenere
νοησις, durch die man Dinge versteht; weswegen auch selbst von
 den Aposteln gebeten worden sei: Herr, wie glauben, hilf unserm
 Unglauben! Eben so Melancthon, Beza, Calov, Elert
 c. u. A. Zu vgl. Clavins in f. Philol. manna p. 1027. Der
 religiöse Glaube, als die innere Aethyung des religiös: sittlichen
 Bewußtseyns, kann allerdings in einem solchen Fortschreiten
 gedacht werden; je mehr in dem Menschen das Gefühl seines
 Bedürfnisses und der aus dem religiösen Leben herabgehenden
 Harmonie oder Seligkeit erwacht, desto lebendiger wird eben
 damit jene innere Aethyung, jener innere Antrieb die objectiv
 Religionslehre als wahr anzuerkennen. Man kann auch nicht
 sagen, daß dieser Sinn nicht genug im Zusammenhang begründet
 wäre. Die allgemeine Absicht des Apostels ist ja hervorgehoben,
 wie alles im Christenthume nicht auf das ankommt, was der
 Mensch aus sich selbst erzeugt, sondern auf die Aneignung eines
 objectiv Gegebenen. Diese Absicht mußte er nun erreichen; wenn
 er zeigte, daß diese subjectiv Aneignung etwas ethisches ist,
 was stets mehr und mehr zunehmen, wodurch der Mensch stets
 mehr und mehr umgewandelt werden muß in die objective Wahr-
 heit. — Neben dieser Auffassung möchte sich nur noch diejenige
 empfehlen, welche zu *νοησις* mit *δυν.* verknüpft, wie Bengel
 erklärt: „Paulus will zeigen, daß alles bei dieser Vorkraft auf
 dem Glauben beruht, *fidem est prors et pappis*, darum sagt er,
 es ist eine Glaubensgerechtigkeit, welche auch nur für den Glauben
 da ist.“ So auch Hammond u. A. Einige Analogie würde
 Röm. 6, 19. und 2 Kor. 3, 16. haben. Daß der Zusatz *εως*
νοησις dann müßig wäre, könnte man nicht sagen, denn nach der
 Absicht Pauli sollte ja die Nothwendigkeit einer subjectiven Aneignung
 des objectiv Gegebenen recht hervorgehoben werden.
 Hart aber erscheint die Trennung des *εως* *αυθραως* von *δυν.*, und
 will man sagen, sie sei geschehen, um den Nachdruck durch die
 Nebeneinanderstellung des doppelten *νοησις* zu schärfen, so würde
 derselbe Nachdruck auch erhalten bei der vorher angegebenen Auf-
 fassung. — Andere Auslegungen neben diesen beiden sind entweder
 zu wenig im Zusammenhange begründet, oder zu spitzfindig. G

gibt nämlich außerdem noch folgende Auffassungen: 1) Das erste *πῶτος* ist der allgemeine Glaube an die Wahrheit des Evangelii, das zweite die specielle Beziehung desselben auf das Subject, „so daß aus dem Glauben, es werde in dem Evangelium dem Menschen der Weg zur Gesetzeserfüllung offenbart, der Glaube hervorgeht, daß auch für mich, das glaubende Subject, diese Gesetzeserfüllung und die Rechtfertigung vor Gott sich realisirt.“ So Witsius, Sadoletus. Allein beides kann gar nicht der Zeit nach in sonderl. getrennt gedacht werden. 2) Das erste *πῶτος* ist der Glaube ans A. T., das zweite der Glaube ans N. T. So Origen, Euseb., Zegerus u. A. 3) Aug. de spiritu et litt. c. 11. *ex fide praedicationum in fidem audientium.* 4) *Ex fide obscura in clarum, visionem in coelis.* August. l. II. Quaesit. Ev. c. 89. Beda. — *Καθὼς γέγραπται.* Der fromme Jude sieht auch Dinge des gewöhnlichen Lebens in Bibelsprüchen: zu sagen, weil dies gleichsam die eigenen Beobachtungen und die eigenen Ereignisse an die heiligen anknüpfte. So enthält der Talmud, öftere Anführungen unter den Formeln; *אמר רבי* oder *אמר רבי אהרן* oder *אמר רבי חזקיה* *אמר רבי יוחנן* „siehe das ist was geschrieben steht,“ „so wie der Vers sagt,“ ohne daß eine eigentliche Erfüllung des Geschriebenen in dem vorliegenden Factum angenommen wurde. Dieser Sitte folgten auch die Apostel. Apg. 28, 25. Röm. 8, 36, 9, 38. 10, 5, 11, 26. 14, 11. u. a. Vgl. Romm. zu Joh. 2, 17. Diese Beziehungen auf alttestamentliche Stellen dienen dann öfters dazu, die tiefere Analogie des Alttestamentlichen mit dem Neutestamentlichen nachzuweisen, insofern in jenem der Anlage und dem Reime nach das neutestamentliche Element schon enthalten war. So auch in dem vorliegenden Eltat. Schon in jener Stelle des Propheten wird nicht das äußere *opus operatum* als das Charakteristische des Frommen hervorgehoben, sondern die innere Disposition des Glaubens und Gottvertrauens, jener unmittelbaren, über alles Reflectiren erhabenen Zuversicht, von welcher Chrysostomus zu dieser Stelle sagt: *τοιαυτη γὰρ ἡ τῶν λογισμῶν φωνή, ἀπορροή τι καὶ γοῖσις δόμων, οὐδὲν οὐδαμοῦ τέλος ἔχουσα, οὐδὲ ἀφικεῖσα τὸν λογισμὸν ἔσθαι ἐπὶ τῆς πετρᾶς.* Beim Propheten (Habac. 2, 4.) verkündigt Gott (nach der LXX.): „wer bei den hereinbrechenden Drangsalen entfliehet,

an dem werde ich nicht Wohlgefallen haben, aber der Gerechte d. i. Gottesfürchtige, wird leben d. i. Wohlfahrt genießen durch sein Vertrauen auf mich." Weiter ist in dieser Stelle nur im allgemeinen vom Glauben die Rede. — Es ist noch zu bemerken, daß die LXX. liest *ἐκ πιστεως μου*, während im Hebr. steht *יִמְנַחַּנּוּ*, welches nur *Symmachus* wiedergiebt. Jener Genitiv des Pronomen der ersten Person muß alsdann als gen. object. angesehen werden, für *ἐκ ἐμοῦ*: „das Vertrauen zu mir." Ein Coder und der Syrer lesen ebenfalls dieses *μου*. Mehrere Interpreten und Ausgaben interpungiren hinter *πιστεως*, so daß der Sinn wäre: „der Glaubensgerechte wird Wohlfahrt haben." Daß der Hebräer sein *יִמְנַחַּנּוּ* nicht so construirte, ist entschieden, die LXX. eben so wenig ihr *ἐκ πιστεως μου*, es müßte also angenommen werden, daß nur Paulus, um den Ausspruch des Propheten mehr an seinen Gegenstand anzuschließen, die Uebersetzung der LXX. so gewaltsam construiert habe. Dazu ist aber auch kein Grund abzusehen, um so weniger wenn man oben das *ἐκ πιστεως* nicht unmittelbar mit *δικαιοσυνη* verbindet; es schließt sich auch ohne die gewaltsame Construction der Ausspruch treffend an, wenn man das *ἐκ πιστεως* mit *ἐχοντα* verbindet. — Auch spätere Juden wissen den Werth jener *πιστις* anzuerkennen. So sagt R. Schemtob zu Cant. 4, 8. (bei Wetstein): dicunt Israelitae cantemum novum tempore futuro Ps. 98. Cuius autem merito dicet Israel carmen? merito Abrahami quia credidit Deo Gen. 15. Haec est fides in qua Israel possidet, de qua scriptura dicit Hab. II.

Vierter Theil: Ausführung der These in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus praktischer Verderbtheit entstandenen theoretischen Verirrung,

B. 18 — 24.

B. 18. Der Gedanke, daß die Offenbarung der Rechtfertigung vor Gott eine für alle Menschen so segensreiche Heilanstalt sei, setzt voraus, daß alle Menschen ihrer bedürfen, daß ihre Sündhaftigkeit so groß sei, daß sie der Mittheilung dieser *δικαιοσυνη* aus einer höhern Quelle nicht entbehren können.

Daher geht jetzt der Apostel dazu über, dieses zu zeigen. Er zeigt zunächst, daß die Heiden sich der größten Entfremdung von Gott schuldig gemacht haben, so daß sie der *ὁργή* Gottes anheim gefallen sind. Diese Entfremdung offenbart sich in der Verdunkelung ihres Gottesbewußtseyns, vermöge deren sie anstatt des wahren, heiligen Gottes ganz unwürdige Götzen zum Gegenstande ihrer Anbetung gemacht haben. Eine solche Entfremdung von der richtigen Gotteserkenntniß kann nur die Folge seyn eines Mangels an innerem religiös-sittlichen Leben, und bewirkt alsdann auch wieder als Ursache die noch größere Abkehr von Gott. — *Ὁργή Θεοῦ* gleich *δικαιοκρισία* E. 2, 5. Das Wort ist anthropopathisch. Richtig erklärt es Damascenus, l. I. orthod. fidei, c. 14.: *ὁργήν καὶ θυμὸν Θεοῦ ἐνοοῦμεν τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀπεχθεῖαν τε καὶ ἀποστροφὴν, καὶ γὰρ ἡμεῖς, τὰ ἐναντία τῆς γνώμης μισοῦντες, ὀργιζόμεθα*. Der Zorn Gottes ist dasjenige Verhältniß Gottes zum Bösen, vermöge dessen er es, insofern es ihm widerstrebt, sich selbst überläßt, wodurch es der Unseligkeit Preis gegeben wird. Dieses Sichselbstüberlassen, welches die Unseligkeit mit sich führt, ist dann eben Strafe. Daher erklärten die Alten *ὁργή* gleichbedeutend mit *τιμωρία*, *κολασις*. S. Suicer s. h. γ. — *Ἀποκαλύπτεται ἐξ οὐρανοῦ*. Der Apostel hatte vorher von der *ἀποκαλύψις* der göttlichen Rechtfertigung geredet. Er stellt ihr nun eine andere *ἀποκαλύψις* gegenüber, die der *ὁργή*, durch welche eben jene nothwendig gemacht wird. Wie geschieht nun diese *ἀποκαλύψις*? Da sie mit jener andern in einer antistrophischen Parallele steht, so könnte man wohl meinen, daß der Apostel auch hier eine durch das Evangelium geschehende Offenbarung meine. Es ist die allgemeine biblische Lehre, daß durch den göttlichen Geist die Sündenerkenntniß und das Schuldbewußtseyn im Menschen erweckt werde. Christus rechnet es ausdrücklich unter die Wirkungen des heiligen Geistes, daß er die Welt von ihrer *ἀμαρτία* überführe (Joh. 16, 8. 9.). Die christliche Lehre verkündet auch das dereinstige Gericht auf das bestimmteste (Röm. 2, 6. 14, 10.). Der Sinn könnte also seyn: „Durch dasselbige Evangelium werden die Menschen auch zu dem Bewußtseyn der strafenden Gerechtigkeit des höchsten Wesens gebracht.“ Indes fragt es sich, ob nicht der Apostel hier vielmehr an das Schuld-

bewußtseyn appellirt, welches auch, abgesehen vom Evangelio, im Menschen vorhanden ist. Er will ja solche, die noch nicht an das Evangelium glaubten, zu der Anerkennung des Bedürfnisses desselben hinführen. Daß der Apostel auch bei den Heiden die innere Ahnung ihrer Schuld und der göttlichen Strafgerichtigkeit voraussetzte, sehen wir aus R. 32. Und wie stark waren oft die Aeußerungen jenes Schuldbewußtseyns bei den Heiden! In welchen harten Büßungen nahmen sie die Zuflucht, um ihr erwachtes Gewissen zu beschwichtigen und mit dem *daimon* in ein versöhntes Verhältniß zu treten! Dies bezeugt uns besonders Plutarch in seiner trefflichen Schrift *παρα δαιμονιασµου*. So wäre dann der Sinn: „In eurem eigenen Inneren könnt ihr das von Gott gewürkte Bewußtseyn nicht abläugnen, daß seine umfassende Gerechtigkeit sich auf alles, was Sünde heißt erstreckt.“ Daß *ὁ ἀγαθὸς* möchte man in beiden Fällen nur für malerische Beschreibung des Ursprunges jener Offenbarung halten. Die Erhabenheit Gottes über alle Beschränkung und alles Böse und Uebel dieser Welt bezeichnen wir nach einem gewissen natürlichen auch den Heiden nicht fremden Instinct (*Pseudo-Aristot., de mundo, l. I. c. 1. Ὁ βῆς ἐν ἐπολῷ, natura duco. Deum quosrimus*), indem wir ihn uns in der obern über die Erde erhabenen Region denken. Wir könnten daher den Ausdruck hier — folgend der zweiten Auffassung — so umschreiben: „Aus der neuorgenen höheren Weltordnung tritt in unser Bewußtseyn die Ahnung der göttlichen Gerechtigkeit ein.“ Die erste Auffassung findet sich bei Hieron., *comm. in Abacuc l. II. c. 8.*, Erasmus, Grotius. Die zweite bei Bugenhagen, Wolf. Etwas modificirt ist diese Erklärung von H. Martyn, welcher darunter versteht die Ueborgabe des Menschen in den *ἄδωντος νόος*, wodurch der Mensch ohne es zu wissen sein eigner Züchtiger wird. Es sind indeß die angegebenen Auffassungen der Stelle nicht die einzigen. Andere, weniger annehmbare, sind folgende: 1) Da das Firmament so herrliches Zeugniß von Gott ablegt, so deutet es auch zugleich an die ernste Ahnung, die ein solcher Gott gegen seine Verächter offenbaren muß. So Ambrosius, Thomas u. A. 2) Häufige vom Himmel her über die Menschen einbrechende Unglücksfälle offenbaren die Strafgerichtigkeit Gottes, wie Donner, Blitz, Hagel. So Pelagius, Zegerus, Buddeus.

3) Die Offenbarung Christi zum Gericht am jüngsten Tage. So die Meisten: Chrys., Theodoret, Theophyl., Limborch. Dann müßte das Präf. ἀποκαλ. in der Bedeutung des Futuri genommen werden, welches aber schon deswegen weniger annehmlich seyn möchte, weil dieses ἀποκαλυπταται mit dem B. 17. parallel steht. 4) Unglücksfälle und Strafen, die von Gott kommen, als welcher im Himmel gedacht wird: So Origenes, Cyrillus, Beza, Calvin, Bengel. — Ἐν παντί καὶ ὅπου. Das πᾶν bedeutet hier wie ὅ „jeder Art,“ jeder Gattung.“ Vielleicht wollte der Apostel dadurch die Gleichheit der Sünden der Heiden und der Juden bezeichnen. Richtiger: er wollte die große Ausdehnung, den großen Umfang der Strafbarskeit der Heiden zeigen. Chrysostomus: ἐν παντί καὶ ὅπου ὅτι πολλοὶ εἰς ἀσέβειαν αἰ ὅπου. ἢ ὅς τις ἀληθεύει πᾶσι καὶ γὰρ ποικίλον καὶ ποικίλους καὶ οὐνοῦ καὶ γῆς ἢ πᾶσι, ἢ ὅς ἀληθεύει μίαν. — Theoph.: ἢ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ ἀμνηστῆρα, ἢ ὅς τοῦ πρακτικοῦ. Nach dem griechischen Sprachgebrauch bezieht sich ἀσέβεια auf die Verschuldung gegen Gott, ἀδίκια auf die gegen Menschen. — Τὸν τ. ἀλ. ἀρ. ὅς καὶ κατὰ. hindern, zurückhalten (καταχεῖν τὸν γελῶτα; das Gegenstück ἀποτρεῖσθαι ἀπὸ τ. πύλου); nicht halten Luc. 4, 42. 2 Thess. 2, 6. Theoph.: κατακαλυπταται ἀντιλογίαν ἀληθείαν. Es kommt hier alles darauf an, welches die Bedeutung von ἀληθεία sei. Man könnte annehmen, daß es hier absolute und Bezugsnahme der christlichen Wahrheit sei; und daß der Apostel gegen diejenigen sprechen wolle, die durch ihren fleischlichen Sinn die Ausbreitung des Evangelii hindern; ihm feindselig entgegenzutreten. Dann wäre der Sinn: „die Menschen erscheinen jetzt strafbar, weil sie die ihnen zu ihrer Rechtfertigung dargebotene Mittel nicht annehmen, sondern sich vielmehr der Wirklichkeit desselben entgegenstellen, weil es mit ihren fändhaften Begierden streitet.“ Allein dieser Sinn würde nicht in den Zusammenhang passen. Das γὰρ in diesem Verse lenket uns zu der Erwartung hier den Grund eines im Vorhergegangenen ausgesprochenen Gedankens zu suchen. Nach dieser Erklärung würde sich aber nur ein Gegensatz ergeben: „Das Evangelium giebt ein Mittel zur Befeligung; dagegen offenbart es den Zorn über die der Wahrheit Entgegenstrebenden.“ Wäre

dieses das Denkmal der Säge, so würde man in diesem Werk kein γαρ, sondern ein δε erwarten. Auch widerspricht diese Erklärung dem folgenden neunzehnten Verse, wo von einer Gotteserkenntniß die Rede ist, die nicht erst jetzt dem Menschen zu Theil geworden, sondern ihm schon längst zugänglich war. Daher müssen wir ἀληθεια von der religiösen Wahrheit verstehen, die auch schon vor Erscheinung des Evangelii vorhanden war. Darunter könnten nun zu verstehen seyn die Ueberlieferungen aus der Urzeit, welche sich unter den Heiden fortpflanzten, oder das unmittelbare innere religiös-sittliche Bewußtseyn. Am richtigsten denken wir wohl an das Erstere, da jene Traditionen doch eben nur etwas Lebendiges für den Menschen waren, insofern er sie in dieses Bewußtseyn aufgenommen hatte, insofern sie ihn innerlich bewegten; auch fñhrt uns B. 19. hierauf. — Jene erstere Auffassung findet sich bei Ammon. — Dasjenige nun, wodurch dieses innere Bewußtseyn der religiösen Wahrheit gehemmt und unterdrückt wurde, ist die ἀνομία „die Sündlichkeit;“ das ἐν ist instrumental. Der Apostel geht also hier von der großen Erfahrung aus, daß der Grund alles Erkennens göttlicher Dinge in dem unmittelbaren Bewußtseyn liegt, in welchem Praktisches und Theoretisches unzertrennlich verbunden ist, so daß eine un-göttliche Gefinnung auch alles Licht der Einsicht in göttliche Dinge unterdrückt. Ueber dieses Mitleiden des religiös-sittlichen Erkennens durch eine Abkehr der Gefinnung von dem Göttlichen ist zu vergleichen die schöne Stelle aus Chrysostomus ad 1 Cor. 8, 8. Hom. VIII.: ἐκτεῦθεν μανθανομεν ὅτι εἰκοτὼς ἔλεγεν ὁ χριστός· ὅτι ὁ ποιῶν τα φαῦλα οὐκ ἐρχεται πρὸς το φῶς, καὶ ὅτι βίος ἀκαθάρτος ἐμποδίζει δογμασιν ὑψηλοῖς, οὐκ ἀραις το διοριστικόν φανῆναι τῆς διανοίας. ὥσπερ οὖν οὐκ ἔστιν, ἐν πλανῇ ὄντας καὶ ὁρθεῖς βιούντας μέναι ἐν πλανῇ ποτα, οὕτως οὐ ῥαδίον ποτηρία συντρεφομενον ἀναβλεψαι ταχέως πρὸς το τῶν παρ' ἡμῖν δογμάτων ὕψος. ἀλλὰ χρη πατρῶν καθαρνευει τῶν παθῶν τον μελλοντα θηοῦν την ἀληθειαν. Deßgl. Chrys. in Ioan. 8. Hom. XXIV.: ἐστὶ γαρ; ἐστὶ καὶ ἀπο τροπῶν διαφθαρμενων οὐκ ἀπο πολυπραγμοσυνης μονον ἀκαιρου σκοτωθῆναι την διανοιαν ἐν τῇ πρὸς τους Ἑβραίους δε καὶ πολλαχού τῶν ποτηρῶν δογμάτων ταυτην ἰδοι τις ἂν τον Παῦλον την αἰτιαν εἶναι

λεγοντα. την γαρ εμπαδη ψυχην ου δυνασαι μεγα τε γενναϊον ιδειν, αλλ' ωσπερ υπο τινος λημης θολουμένης αμβλυωπιαν υπομενειν την χαλεπωτάτην . . . μη σπειρωμεν ουν επ' άκαθαις. Desgl. August. De vera rel. c. 18.: illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quod rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit. Was nun die Art betrifft, wie man sich die Entstehung des heidnischen Polytheismus aus einer unheiligen Gesinnung zu denken haben möchte, so ist besonders darauf Rücksicht zu nehmen, daß die heidnischen Götter Naturgötter waren, ohne die Idee der Heiligkeit — die personifizierte, endliche Welt. Gerade das also, was wie Paulus sagt, der Gesinnung der Heiden fehlte, fehlte ihren Göttern. Es waren Götter, die, aus dem irdischen Sinn der Völker hervorgegangen, auch wieder nicht über das Irdische erheben konnten. Diese tiefsinnigere Ableitung des Heidenthums aus einem sittlich-religiösen Grunde findet sich unter den älteren Apologeten bei Theophilus von Antiochien ad Autol. l. I. c. 2., Athanasius apologia, opp. Par. 1728. p. 8., Philastrius de haeresibus, haer. 60. Bibl. Max. Patr. Vol. IV. P. I. p. 30. Vergl. die Einleitung zu der Abhandlung, über den sittlichen Einfluß des Heidenthums, in Meanders Deswürdigkeiten, Th. 1. — Unter den verschiedenen Auslegern drücken folgende am besten den hier angegebenen Sinn aus: Calvin: veritas est vera Dei notitia. Erasmus: veritatem cognitam non accommodarunt ad piam sancteque vivendum. Grotius: de iis dicit hominibus, qui τας κοινας έννοιας de Deo, de eius bonitate ac iustitia, de honesto, per malos mores ita opprimunt, ut non magis appareant quam qui in atro carcere captivi detinentur. Simile illud in choro veteri: Άφρονες δε όποσοι το δικαιον έγουνσι έπο τας άδικον βιωτας άφρονες. Endlich Thomas Aq.: vera Dei cognitio, quantum est de se, homines inducit ad bonum, sed ligatur quasi captivitate detenta per iniustitiae affectum, per quam ut dicitur Ps. 11. diminutae sunt veritates a filiis hominum. — Zu erwähnen ist noch eine andere tiefsinnige Erklärung der άδικια, welche „eine Art von Gewaltthat

und Veranlung an Gott" bezeichnet soll, durch die Gott entzogen wird was ihm gebührt. So sagt Ehrpf.: „Wenn Einen, dem königliche Gelder anvertraut sind [wie dem Menschen das Bewußtseyn Gottes als göttliches Gut], um zu des Königs Ehre sie zu verwenden, sie an Gauller und Huren wendet [unheilige Naturgötter], so muß er für diese Veruntreuung Strafe leiden.“ Eben so Ehrsph., Decum., Deja. Der Zusammenhang spricht indeß nicht für diese Erklärung.

B. 19. In B. 19. und 20. wird, wie das *διότι* anzeigt, das *ἀλλήθεια* aus B. 18. erläutert; B. 21, 22, 28. die Art des *καταξωσιν*. — *το γνωστον* v. G. Der Apostel will also zeigen, in welcher Hinsicht die Heiden im Besitz von religiöser Wahrheit gewesen wären. *Γνωστον* kann verschieden aufgefaßt werden. Es kann für das Substantiv stehen, wie sonst das Neutr. des Adj., *το εἰδωμεν* für *εἰδωμενα* (1 Cor. 1, 25.), *το χρηστον* (Röm. 2, 4.) für *χρηστοτης*, so allerdings: *ἡ γνῶσις*. Ähnlich Ju fin. Apol. II. 14.: *διότι ὅτι γινώσκοντες ὅτι τὸν ἀποστόλου λόγος το γνωστον καὶ ἡ ἀλήθεια*. Es kann aber auch das *γνωστον* seine Bedeutung als Adjekt. verb. beibehalten, so daß es „das Erkennbare“ zu übersetzen wäre; wie sonst im phyl. Sprachgebrauche *το νοστον*, *το ἀδοκστον*, *το δοκστον* (B. 20.) vorkommt. Auch gerade *γνωστον* findet sich bei Plato häufig, so im fünften B. der Republik; wo er öfter neben einander stellt *το γνωστον καὶ το δοκστον*, s. B. p. 478. Stoph. In theoretischen Dingen bezeichnet die Verbalendung *τος* gewöhnlich die *possibilitas*, in praktischen das *officium* oder die *facultas* *οὐκ ὄντος*, *ἀνασῆτος*. Vgl. über diese Verbalformen, namentlich bei Plato, Bittenb. Phaedo, p. 205. ed. Lips. Dieser Auffassung des *γνωστον* werden wir den Vorzug geben müssen, da im Nachfolgenden von dem *δοκστον* Gottes die Rede ist, also angenommen wird, daß Gott in gewisser Rücksicht erkennbar, in gewisser nicht sei. Ähnlich wie hier Paulus drückt sich Josephus aus, wenn er sagt (c. Apion. I. II. c. 16.): *ἴσος οὐρανοῦ μορον ἡμῶν γνωστον, ὁπῶς δὲ καὶ οὐρανοῦ ἀγνωστον*. Auf jene Weise verstehen nun auch die meisten Erklärer das *γνωστον*. Pelagius: Quod potest naturaliter sciri de Deo, quod ait et quod iustus sit, d. h. daß es einen Einzigen und zwar heiligen Gott giebt. Calvin: intelligit id totum quod pertinet ad

gloriam Domini illustrandam, vel, quod idem est, quidquid nos movere exaltareque debet ad Deum glorificandum. Quo verbo significat, Deum quantus est minime posse mente nostra capi, sed esse aliquem modum, intra quem se homines debeant cohibere, sicut Deum ad modulum nostram attemperat quicquid de se testatur. Melancthon: Addit quae in illa ἀλθσία. Est notitia, inquit, de Deo et ceterae notitiae, quae vocantur leges naturales, quae omnes sunt testimonium de Deo et decent, qualis sit Deus et quod iudicaturus sit. — Eusebi (Nouv. theol. Bibl. B. 10. S. 639.) wollte *ἡμετέροις* bibl. als Umschreibung von *Θεός* ansehen; so daß es *ἡμετέροις τοῦ Θεοῦ* gleich *ὁ Θεὸς ἡμῶν* ist. Er berief sich auf LXX. 1 Mos. 2, 9. τοῦ αἰθέρος *ἡμετέροις καλοῦ* u. *ἀπὸ τοῦ*, in welcher Stelle allerdings *ἡμετέροις* periphrastisch zu sein scheint, obwohl es doch vielmehr statt *ἡμετέροις* stehen und bezeichnet möchte: „die Bekanntheitsgründe von Gut und Böse.“ Hier aber zeigt das folgende *κατὰ*, daß auf dem *ἡμετέροις* ein besonderer Nachdruck liegt, daß es also nicht rein periphrastisch zu bedacht sein kann. — *ὡς ἂν* *ὁ Θεὸς ἡμῶν* *ἐν αὐτοῖς*. Es kommt hier auf die Auffassung des *ἐν* an. Man kann es kühnlich übersetzen und können alsdann mit Euseb., Erasmus. u. d. übrigen unter den Heiden denken, welche eben eine tiefere Religionserkenntnis hatten. Allein der Apostel spricht doch hier von der allgemeineren Schuld und Verurtheilung der Heiden, er denkt mithin nicht an die künftige Wahrheit, die nur Eingekleidet unter ihnen zu Theil geworden. Mithin wäre *ἐν* entweder als Periphrase des *κατὰ* anzusehen, wie 1 Kor. 14, 11. (man beruft sich auch für diesen Gebrauch des *ἐν* auf Joh. 11, 10, 22, 36. 1 Kor. 2, 6. 2 Kor. 8, 1., obwohl nicht mit hinlänglichem Rechte) oder man kann es in seiner eigentlichen Bedeutung nehmen „in ihrem Innern ist es ihnen offenbar.“ Thom. Aqu.: quod cognoscibile est de Deo ab homine per rationem, manifestum est illis ex eo quod in illis est, ex homine intrinsecus. Nun zeigt die Verknüpfung dieses Satzes mit dem folgenden durch *γὰρ*, daß der Apostel insbesondere an die Ueberzeugung denkt, welche dem Menschen aus dem Anschauen der Werke Gottes erwächst. Indes hindert dieses nicht unsere Auffassungsweise. Die Schöpfung an sich betrachtet bleibt ja dem Menschen noch nicht

jene Gotteserkenntniß, sondern sie sagt nur das in ihm schlummernde Bewußtseyn an, so daß er selbst zum Bewußtseyn des Inhalts der in ihm liegenden Elemente der Gotteserkenntniß kommt. Denngleich daher der Geist an der äußern Welt das Gottesbewußtseyn entwickelt, so ist es dennoch zugleich in ihm. Der Apostel nimmt ja eine innere Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen an, Apg. 17, 27. 28. Treffend daher Melancthon: Quamquam enim, ut pontus dicit, mens rationatur aliquid de Deo ex consideratione mirabilium rerum operum in universa rerum natura, tamen hunc syllogismum ratio non habet, nisi etiam Deus aliquam notitiam hominibus inchoatam indidisset mentibus nostris, et illa mirabilia spectacula rerum *επολην* excitasset.

B. 20. Nähere Auseinandersetzung, auf welche Weise die Menschen einen Gotteserkenntniß theilhaftig sind. *Αποκαταστασις* *απο το ουρανου*. Das Unersichtbare Gottes wird genannt bestimmt, indem gerade die Eigenschaften genannt werden, die davon durch die Naturbetrachtung zum Bewußtseyn kommen. *Αφρατος* ist die Allmacht; *η δυναμις* wie *θεω*, es enthält. — Das erste was dem Menschen bei der Naturbetrachtung entgegentritt ist das ihm weit Ueberlegene, die unendliche Macht. So heißt es auch Weish. 18, 4, indem den W. von der Naturbetrachtung der Heiden redet, *εὐκταίματος δυναμὸς καὶ ἐκπύου*. *Εὐκτα* — unterscheiden von *δυναμις*, welches das göttliche Wesen bezeichnet, Koh. 2, 9. — brüht den Inbegriff aller Eigenschaften Gottes an, das, wodurch uns Gott, Gott ist. Es wird daher wohl auch periphrastisch für *θεος* gebraucht, wie Weish. 18, 9. *το εὐκτα δυνάμειος θεός*. Die erste dem Menschen sich aufdringende Eigenschaft ist die Allmacht, Paulus will aber ausdrücken, daß diese nicht etwas Blindes seyn kann, daß zugleich auch ein Bewußtseyn von den übrigen göttlichen Prädicationen entsteht. Auf ähnliche Weise sucht B. d. Weish. 18. zu zeigen, wie durch die Naturbetrachtung das Gottesbewußtseyn der Heiden hätte erweckt werden sollen. Diese Stelle hat mit unserer so viele Aehnlichkeit (B. 13. 14. daselbst), daß man beinahe meinen könnte, Pantus habe sie vor Augen gehabt, wenn nicht der behandelte Gegenstand so sehr ein *locus communis* der jüdischen Dogmatik wäre, daß sich recht wohl eine zufällige Zusammen-

Stimmung jener Schriftsteller denken läßt. Cassian: Non recusat sigillatim quae in Deo considerari possunt, sed docet ad aeternam eius potentiam et divinitatem perveniri. Nam qui omnium est auctor, cum oportet sine initio esse et a se ipso. Ubi eo ventum est, iam incipit se proferre divinitas: quae nisi cum singulis Dei virtutibus nequit consistere, quando sub ea omnes continentur. — *Απο κτισεως κοσμου*: Das *απο* kann „durch“ heißen, oder „seit.“ In der Bedeutung „durch“ wird es auch im N. T. mit *γενωμεν* verbunden, wie Matth. 7, 16, und 20; wiewohl dann etwas gewöhnlicher, wie *ex τῶν ὀνυχῶν ἁδοναι*. Da nun überdies derselbe Begriff schon in *ποιημα* liegt, so ist es wohl richtiges *απο* „seit“ zu übersetzen, wie *ἀπ’ ἀρχῆς κτιστος*, Marc. 10, 6. Sir. 16, 25. Bei dem Wort *κοσμου* läßt sich bemerken, daß der sogenannte physico-theolog. Beweis schon im Etymon des Wortes liegt. Plin. Hist. Nat. I, II, c. 4. — *τοῖς ποιήμασι νοουμένα καθ’ ὅρατα*. In dem *νομ* bemerkt Bengel: incomparabile oxymoron! Invisibilia Dei, si unquam, certe in creatione facta essent visibilia, sed tum quoque non nisi per intelligentiam. Pel. 3 tam evidentior intellecta sunt, ut concepta dicantur. Aehnlich Wistöt., da mundo, c. 6. *πῶς ἡμῶν ἡμῶν γενωμενος* *θεωρητος*, *ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεος*. *Ποιημα* nehmen Mehrere in der Bedeutung „Handlung, durch Gottes Wirken in der geschaffenen Welt.“ Diese Bedeutung, *ποιημα* allerdings, wie auch im Hebr. *מַעֲשֶׂה* und danach die LXX. Ps. 7, 14, 8, 17. Ps. 148, 5. So stellt Plak. ab leg. X. einander gegenüber *τα ποιήματα τ. ἀνθρωπων* und *τα καθήματα*. Natürlicher aber ist es, hier bei der gewöhnlichen Bedeutung zu bleiben „vermittelt der Geschöpfe.“ Der Apostel erläutert das *καθ’ ὅρατα* durch *νοουμένα*, indem ein innerliches Erwägen und Betrachten dazu gehört, jene göttlichen Eigenschaften an der Natur zu erkennen. Masheim: „wenn man sie betrachtet.“ Den Sinn dieser Stelle umschreibt treffend Cratin. in d. Par. — *εἰς το εἶναι*. Das *εἰς το*, wie häufig im N. T. für *ὅτι*. Chrysost.: *καταίτε οὐ δια τοῦτο ταῦτα ἐποίησεν ὁ θεος, εἰ καὶ τοῦτο εἶδεν. οὐ γὰρ ἵνα αὐτοὺς ἀπολογίας ἀποστερησῇ, διδασκαλίαν ποσάντην εἰς*

μεσον προῆλθεν, ἀλλ' ἵνα αὐτοὺς ἐκτιμῶμεν. In welcher Bemerkung Deſum. die exegetiſche Regel ſchöpft: προσχε τοῦν τοιοντω ἰδιωματι τῆς γραφῆς κ. οὐ προσκοπιεις. πολλὰ γὰρ τοιαῦτα πανταχοῦ λεγονται, ἃ οὐ λυειν οὐτως, ὡς ἐκ τοῦ ἀποτελεσματος αἰτιολογουμενα.

B. 21. Der Conſtruction nach: ſchließt ſich dies διότι ἐκ ἀναπολογητοι, als Erläuterung, warum ſie auf keine Weiſe entſchuldigt werden können; dem Sinne nach aber und dem Zuſammenhange nach mit dem ganzen Vorhergegangenen iſt es, wie wir ſchon ſagten, eine Ausführung des κατεχειν B. 18. Jene allgemeine Behauptung nämlich, daß das urſprüngliche Gottesbewußtſeyn von den Heiden nur unterdrückt würde, belegt der Apoſtel, indem er zeigt, wie ſie zunächſt auf unwürdige Vorſtellungen von Gott geriethen und fodann in Folge davon auf unwürdige Abbildungen Gottes. Auch das N. T. nennt die Heiden „ſolche, die Gott vergeſſen haben“ ἐξηκε ἡμεῖς Pf. 9, 18. Das wahre Bewußtſeyn von Gott wurde unterdrückt und fodann wurden falſche, unwürdige Götter an die Stelle des allmächtigen, heiligen Gottes geſetzt. Die Heiden thaten alſo ein doppeltes Unrecht, wie es Jeremia den Juden vorwirft, Jer. 2, 13.: ſie gruben ſich löchrige Brunnen und verließen dabei die lebendige Quelle. Und dieſe Schuld, bemerkt Thomas Aq., war wirklich eine doppelte, denn eine Schuld wird vergeben, wenn ſie aus Unwiſſenheit hervorgeht, ſie wächst aber um das doppelte, ſobald dieſe Unwiſſenheit ſelbſt verſchuldet iſt, ſo wie auch der doppelt ſchuldig iſt, der ſich abſichtlich trunken macht und dann einen Menſchen tödtet. — Die beiden Pflichten des δοξάζειν und εὐχαριστηεῖν erklärt Mel. ſo: Gott als Gott ehren, heiße in der Geſamtheit ſeiner göttlichen Eigenſchaften ihn anerkennen; und dann um aller dieſer Eigenſchaften willen ihn lieben, anrufen, fürchten. Ihm danken heiße anerkennen, daß Gott alle jene Eigenſchaften in Leitung und Regierung der Welt thätig erweiſe. Inſofern nun die Menſchen dieſen poſitiven Beruf, der in ihrer gottverwandten Anlage beſteht, verkannt war, verkannten, trat das Negative ein, ſie bildeten ſich verkehrte Vorſtellungen. Das Zeitwort παρανομεῖν hat in der LXX. die doppelte Bedeutung irritum fieri und stultum fieri gleich ἡρῶν. Der erſten Bedeutung folgt die Vulg., welche überſetzt avannerunt. So oder ähnlich viele Ausleger. Erasmus' ἀνα-

nicht fruchtbar sind, ~~unfruchtbar~~, indem sie suchen etwas Großes durch ihre Forschungen zu Tage zu fördern. Doch scheint die andere Bedeutung vorzüglicher, schon deshalb weil die Verblendung sich vornämlich auf die Verehrung der nicht wahren Götter bezieht und diese τα ματαια genannt werden, Apg. 14, 15. Nach der Erklärung Calvin richtig: derelicta Dei veritate, ad sensus sui vanitatem conversi sunt, cuius omnis perspicacia inanis est. Haec illa est infusitia, quod semen rectae notitiae maxima pravitate suffocent, priusquam in segetem emergat. — *ἐν τοῖς διαλογοῖς*. Das Wort *διαλογισμός* wird meist im ähnl. Sinne gebraucht Röm. 14, 1. 1 Kor. 8, 20. Alles Denken des Menschen ist nur die Erschelung seines Gemüthes, seines inneren Seyns. Insofern nun dieses von Gott abgelenkt war, nahm auch das Denken über Gott eine verkehrte Richtung, wurden die Vorstellungen thöricht, wie religiös-sittlicher Irrthum immer die Folge religiös-sittlicher Verkehrtheit ist, so wie er denn andererseits auch wieder auf dieselbe zurückwirkt. Kapdia wie das hebr. \aleph Bezeichnung des ganzen innern Menschen, das Gemüth, hier das innere unmittelbare Bewußtseyn für die göttlichen Dinge. Dieses war ursprünglich ἀληθεια oder *qûs*, wie Christus es Matth. 6, 22. nennt, verlor nun aber seine Lebendigkeit, d. h. es wurde verdunkelt.

B. 22. Es gehört zur Natur des religiös-sittlichen Irrthums, daß der Mensch sich etwas darauf zu Gute thun, ihn als Weisheit preisen kann. So die Heiden. Sie waren stolz auf ihre Erkenntniß überhaupt, sie rühmten sich ihres Wissens (1 Kor. 1, 22.) Ihre Philosophie machte sie auch stolz auf ihre Erkenntniß in göttlichen Dingen. Bei alle dem waren sie in Bezug auf die Wahrheit in der größten Verblendung. Selbst was ihre Philosophen betrifft, so waren diese zwar nicht in dem gemeinen Sündenbunde befangen, aber ihre pantheistische Speculation schloß sich doch an den Polytheismus an, rechtfertigte ihn, indem sie ihm einen speculativeren Sinn unterlegte. Das *παύω* ist nicht ohne Nachdruck, es bezeichnet im Griechischen öfters ein ruhmvolleres sich Ausgeben für etwas (s. Wetstein und Appke zu d. St. und Struz, Lex. Xen. s. h. v.), daher die gewöhnliche Redensart οἱ φιλοσοφῶντες παύοντες. Cicero, Tusc. I. I. c. 9.: qui se sapientes esse praestantur. Vgl. LXX. Jer. 10, 14.

B. 23. Εἰρη-ς:· πρῶτον ἐγκλημα· ὅτι θεοὶ οὐκ, εὐρύ-
 δευταρον· ὅτι καὶ ἀφορμας ἔχοντες μεγάλας καὶ σαφεῖς, τῶ-
 τον· ὅτι σοφοὶ λεγόντες εἶναι, τεταρτων, ὅτι οὐ μόνον οὐκ
 εὐρύον, ἀλλὰ καὶ εἰς δαίμονας κατηγαγόν· καὶ λιθούς το
 σέβας ἐκείνο ... τὴν γὰρ γινῶσιν, ἣν ἔδει περὶ τοῦ πάντων
 ἀσυγκριτῶς ὑπερχόντος ἔχειν, ταυτην τῷ πάντων εὐτε-
 λεσταρῳ παρεθήκαν. Lact. Inst. div. I. II. c. 6. Dupli-
 catione peccatur ab insipientibus, quod elementa i. e. Dei
 opera Deo praeferunt, deinde quod elementorum ipsorum
 figuras colunt. Während B. 21. die Verirrung nur nachwies, so
 lange sie im Geiste der verblendeten Weisen blieb, zeigt sie Paulus
 hier wie sie sich auch äußerlich zu erkennen gab, indem die ver-
 kehrten Vorstellungen von Gott verkehrte Bilder von ihm er-
 zeugten. — K. ἡλλαξαν τ. δ. τ. ἀφθ. θεοῦ. Es ist
 dem Apostel daran gelegen den unendlichen Abstand Gottes von
 vergänglichlichen Wesen hervorzuheben, daher der Gegensatz von
 δοξα ἀφθαρτου θεοῦ und φθαρτοι ἄνθρωποι. Die Redens-
 art ἀλλασσειν τὴν δοξαν θεοῦ ist alttestamentlich, „*הַגְּדִיל*“
 Sie findet sich Ps. 106, 20. Jer. 2, 11. Hosea 4, 7. Das hebr.
 Wort *הַגְּדִיל* bezeichnet im weiteren Sinne „die Aeußerung oder
 Erscheinung des Wesens Gottes,“ im engeren Sinne „die
 Majestät, Herrlichkeit.“ Dem *הַגְּדִיל* der unsichtbaren Herrlichkeit
 steht gegenüber *עֵיכוֹן*. Die Polytheisten wählten aber nicht ein-
 mal das Bild des edelsten unter den vergänglichlichen Wesen, sondern
 sogar der Thiere, und zwar der verächtlichsten Thiere. — *ὁμοιωματι*
 statt εἰς ὁμοιωμα, nach der gewöhnlichen Ver-
 wechselung von ἐν und εἰς, wenn es Uebertragung des Hebr. *אֶל*
 ist. So Ps. 105, 20. ἡλλαξαντο τ. δοξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιωματα
 μοσχοῦ. *Ὅμοιωμα εἰκονος* ist wieder Hebraismus statt εἰς
 εἰκονα ὁμοιον *כְּאֶם נִסְתָּר*. — Ähnliche Stellen finden sich bei
 Philo, dem Monotheisten, s. Wetstein und Carpz. zu dieser
 Stelle. S. auch die Stelle in Joseph., c. Apion. I. 2., wo
 er mit kräftigen Worten schildert, wie alle, auch die herrlichste
 Materie für die Darstellung der unsichtbaren Herrlichkeit zu un-
 werth sei.

Fünfter Theil: Ausführung der These in Bezug auf die Heiden, und zwar von Seiten ihrer aus den theoretischen Verirrungen entstandenen praktischen Verderbniß,

B. 24 — 32.

B. 24. Der Apostel entwirft in dem Folgenden eine aus dem Leben gegriffene Schilderung der ungeheuren sittlichen Verderbniß unter den Heiden. Es dient dieselbe zu seinem Zwecke, die Veranschaulichung der Heiden und ihr Bedürfnis eines Erlösers darzuthun. Zu gleicher Zeit stellt er aber diese sittliche Verderbniß auch als ein göttliches Strafgericht dar. Es steht auch beides nicht in Widerspruch mit einander. Insofern nämlich nach der göttlichen Weltordnung mit der Sünde zugleich das Schuldgefühl und das Hebel gesetzt ist, so ist auch mit der Sünde überhaupt überall zugleich das göttliche Gericht gesetzt (s. Joh. 3, 19.). Hier tritt dem Apostel besonders diejenige Seite der sittlichen Weltordnung vor Augen, vermöge deren ein verdunkeltes Gottesbewußtseyn auch den Menschen in Bezug auf das Praktische blind macht, so daß er fähig ist, sich selbst zu entehren. Theoph.: *ὁ γὰρ τ. θεὸν μὴ θελὼν εἶδεναι, εὐθὺς καὶ κατὰ τὸν βίον διαφθείρεται.* Auch die Heiden hatten beobachtet, wie irreligiöse Menschen in Bezug auf das Praktische verblendet und dem Irrthum preisgegeben würden, wie sie in den *ἄδοκιμος νοῦς* geriethen, von dem Paulus B. 18. redet. Auch sie sahen darin eine sittliche Nemesis der Götter. Lycurg., adv. Leocr. p. 213.: *οἱ γὰρ θεοὶ οὐδὲν πρότερον ποιοῦσιν ἢ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων τὴν διανοίαν παραγοῦσι*, wozu die Verse des Eurip.: *ὅταν γὰρ ὄργη δαιμονίων βλαπτῇ τινα, τοῦτ' αὐτοῦ πρῶτον ἐξαφαιρεῖται φρονῶν τον νοῦν τον ἐσθλόν, εἰς δὲ τὴν χεῖρῳ τρεπῇ γνῶμην· ἐν' εἰδῇ μὴδεν ὧν ἀμαρτάνει.* S. hierüber Ruhnken, ad Vollej. Pat. II. c. 57. — Was nun den vorliegenden Fall betrifft, so konnte natürlich eine bloße Naturvergötterung nur da eintreten, wo Mangel an innerem religiös-sittlichen Bewußtseyn war. Auf der andern Seite war es aber auch natürlich, daß, wenn einmal ein bloßer Naturcultus statt fand, auch gleich von Jugend auf das religiös-sittliche Bewußtseyn geschwächt und allmählig erstickt wurde, so daß Unsittlichkeit daraus hervorging. So wie dem Pantheismus oder Polytheismus eine Richtung auf die

die Natur als solche eigenthümlich ist, so dem Theismus auf die Sittlichkeit. Man kann nun die bei den Heiden stattfindende Nemesis noch enger fassen: Gott war von den Menschen nicht nur unter seine göttliche Würde herabgewürdigt worden, sondern selbst unter die menschliche, indem er in Thiergestalt war abgebildet worden. Nach den innern Gesetzen dieser Verirrung geschah es nun, daß der Mensch nicht nur unter die Menschenwürde sich selbst herabwürdigte, sondern selbst unter das Thiergeschlecht. Die *differentia constitutiva* des Menschen im Thiergeschlecht ist nämlich die Vernunftbegabtheit; jene blinde Sündenlust zerstört diesen Unterschied für den Augenblick wo sie wach ist, bei überwiegender, fortdauernder Gewalt der Sündenlust wird die Vernunft fast gänzlich unterdrückt, und der Mensch wird völlig dem Thiere gleich. Doch der Mensch erniedrigte sich noch unter das Thier durch unnatürliche Geschlechtsvermischung; indem diese auch dem Thier als solchem widerstrebt. Ein furchtbares Strafgericht! — *Διο και παραδωκεν*. Nach dem Gesagten bestimmt sich denn auch der Sinn des *παραδωκεν*. Es bezeichnet weder ein Hineinstürzen in die Sünde, noch ein bloßes müßiges Zulassen der Sünde. Da nach der innern von Gott geordneten Nothwendigkeit aus der Verdunkelung des Gottesbewußtseyns praktische Verirrungen hervorgehn, so hob Gott nicht dieses Gesetz der sittlichen Weltordnung auf, sondern ließ es auch hier in Würksamkeit treten, so daß nach göttlichem Gericht Böses sich aus Bösem zeugte. Es erhellt hieraus, daß andererseits es auch von den Heiden heißen konnte, sie hätten sich selbst übergeben, Eph. 4, 19. Sehr erläuternd für diesen Begriff von *παραδ.* ist Sirach 4, 19., wo von dem Verfahren der göttlichen Weisheit gegen den Menschen die Rede ist, der willentlich von ihren Wegen abweicht: *εαν αποπλανηθῇ, εγκαταλειψει αυτον, και παραδωσει αυτον εις χειρας πτωσεως αυτου*. Vergl. auch Apg. 7, 42. *Εηρυσ:* *και γαρ εἰ τις βασιλεως υἱος ὄν, τον πατερα ατιμασας ελοιτο εἶναι μετα ληστων κ. ανδροφωνων, κ. τα εκεινων προτιμησεις της πατρως οικιας, αφησιν αυτον ο πατηρ, ωστε δια της πειρας αυτης μαθεῖν της οικιας ανοιας την υπερβολην*. Vgl. Calvin ad h. l. — *Εν ταῖς ἐπιθ.* Dies verbinden die Weissten mit *ἀκαθαρσιαν* und lassen dieses von *παρ.* abhängen. Sie

übersetzen: „er übergab sie durch ihre Lüste der Unreinigkeit.“ Allein es ist der hebr. Constructionswiese angemessener, *ἐν* für *εἰς* zu nehmen und das *εἰς ἀκαθαρσίαν* als Erläuterung des *ἐν ἐπιθ.* anzusehen. So werden im Hebräischen die Substantiven, welche vorhergegangene erläutern, diesen mit *ו* angeschlossen: „er übergab sie in ihre Lüste zum Unreinwerden, d. i. so daß sie unrein wurden.“ *Ἀκαθαρσία* besonders: Wollustsünden. — *Τοῦ ἀτιμαζέσθαι*. Koppe nimmt es unnöthigerweise passivisch. Besser medial, und *ἐν ἑαυτοῖς* statt *ἐν ἀλλήλοις*, mit dem es vertauscht wird Eph. 4, 32. und unten 27. Auch bei Classificern, s. Aft, ad Plat. leg. p. 74.

B. 25. *Οἵτινες* „als welche,“ also aufzulösen durch *γὰρ*. Dieser Vers ist nur als erläuternder Zwischensatz anzusehen, welcher das eigentlich Wiedervergeltende in ihrer eignen Entehrung nachweisen soll; mit B. 26. wird B. 24. wieder aufgenommen. — *Ματηλλ. τ. ἀλ. τ. Θ. ἐν τ. ψευδοι.* Die Ausdrücke *ἀλ.* und *ψεύδος* kann man, wie die meisten Interpreten thun, als abstr. pro concretis ansehen. Dann würde *ψεύδος* zu übersetzen seyn „Götze, nichts seiender Gott.“ So werden im Hebräischen die Götter oft geradezu *קִשְׁפִּים* genannt, Jes. 44, 20. Jer. 3, 10. 13, 25. *Ἄλ. τοῦ Θ.* wäre dann nach bekanntem Hebraismus gleich *θεὸς ἀληθινός*. Man könnte dann vergleichen Philo, 1. 3., de vita Mosis, p. 578., wo er von den Israeliten, welche das goldene Kalb gemacht hatten, sagt, Moses wunderte sich, *ὅσον ψεύδος ἀνθ' ὅσης ἀληθείας ὑπηλάλασαντο*. Es kann aber auch *ἀληθεια* hier „die wahre Beschaffenheit Gottes“ bedeuten, im Gegensatz zu der erdichteten, als wäre er körperlich und den Geschöpfen gleich. *Ψεύδος* hieße alsdann „die erdichtete Beschaffenheit.“ Jene Bedeutung von *ἀληθ.* ist auch bei Profanscr. gewöhnlich, s. B. Aelian, Hist. Var. l. II. c. 3. steht dem *ἀληθινός ἵππος* entgegen *ἵππος ἐν εἰκονι*. Polyb., Hist. 1, 84, 6.: *ἐν' αὐτῆς ἀληθείας ἦν συνιδεῖν* „da konnte man durch die Sache selbst sich überzeugen.“ So ebend. 3, 115, 2.: *μαχη ἀληθινή*. Cic. Tusc. Q. l. V. c. 1. *pictura und imagines virtutum der res und veritas*. So Ambrosius: *nomen Dei qui verus est, dederunt his qui non sunt Dei. Lapidibus enim vel lignis vel caeteris metallis auferentes quod sunt, dant illis quod non sunt, hoc est im-*

mutare verum in falsum. Eben so Calvin. Nicht übel ist auch die Erklärung Wolfs, welcher unter ἀληθεια die angeborene Idee Gottes versteht, unter ψεύδος dieselbe in ihrer Verdunkelung. — Ἐσεβασθησαν. Σεβάζομαι gleich σεβέσθαι und λατρεύειν, nur wollen hier Einige σεβέσθαι vom inneren Verehren verstehen, damit ἐλατρεῖν, welches eigentlich ein äußeres Verehren anzeigt, diese Bedeutung allein habe. — Παρὰ τ. πρισαντα. Das παρὰ nehmen Mehrere in der Bedeutung: „mit Vorbeigehung des Schöpfers.“ So Beza, Grotius, Heumann, unter den Alten Hilarius. Indes ist dies, wiewohl es so heißen kann, doch nicht die gewöhnliche Bedeutung. In der LXX., bei Josephus, Philo ist παρὰ stets die Vergleichungspartikel, welche das hebr. מ ausdrückt, gleich supra, plus quam, Fischer ad Weller. T. 3. P. 2. p. 270. Xenophon, Mem. 1, 4, 14. παρὰ τα ἄλλα ζῶα ὥσπερ θεοὶ οἱ ἄνθρωποι βιοτεύουσι. So hat es auch der Syrer genommen. Denselben Gedanken, den hier der Apostel äußert, drückt Philo aus, de Opif. m. p. 2. τινες τον κοσμον μᾶλλον ἢ τ. κοσμοποιον θαυμασαντες. Man kann indes zweifelhaft seyn, ob Paulus meint, daß die durch Bildsäulen dargestellten Götter nur Naturkräfte waren, so daß er die theol. naturalis bekämpfte, oder ob er daran denkt, daß, insofern die Bilder der Götter aus Materie waren, die Heiden die Materie anbeteten. — Ὡς ἐστιν εὐλ. Diese Dogologie wird von Juden und Muhammedanern dem Namen Gottes beigelegt, sobald irgend etwas Unwürdiges von Gott erwähnt werden mußte, gleichsam als ob der Schriftsteller jeden Verdacht seines Antheils an dieser Aussage entfernen wollte. In einem arabischen Werke cod. ms. Bibl. Reg. Ber.: Ueber die verschiedenen Religionssecten von Isfrazini, fügt der fromme Muhammedaner bei jeder Kezerei, die er erwähnt, hinzu: تَعَالَى اللَّهُ مَا يَقُولُونَ „Gott ist erhaben über das, was sie sagen.“ Solche Dogologien sind auch sonst noch bei Paulus, Gal. 1, 5. 2 Cor. 11, 31. — Εὐλογητος preisenswerth, preiswürdig. — Ehrstf.: ἀλλ' οὐ δια τοῦτο τι παρεβλαβη φησιν, αὐτος μὲν γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας εὐλογητός, ἐνταῦθα δεικνυσιν ὅτι οὐχ ἑαυτῷ ἀμυνῶν εἰσεν αὐτοὺς, ὅπουγε αὐτός οὐδεν ἐπασχεν.

B. 26. Nachdem so der Verf. das Moment der Wiedervergeltung aufgezeigt in der Uebereinstimmung der Sündenstrafe mit der begangenen Sünde, geht er wieder auf Schilderung der Sündenstrafe zurück, wie er B. 24. begonnen. Er knüpft auch mit denselbigen Worten an, mit denen B. 24. begann. Die unnatürliche Wollust, von welcher hier der Apostel als dem höchsten Grade der Versunkenheit redet, findet sich in der alten Welt bei den meisten heidnischen Völkern. Bei den Griechen war sie zum Theil gesetzlich verboten, zum Theil vom Staate gebilligt, wie in Kreta; besonders empörend waren ihre Ausbrüche in den Zeiten, in denen der Apostel schreibt, zu Rom wie überhaupt in dem Reich. Wer die geschichtlichen Denkmale dieser Zeit, insbesondere Petronius, Sueton, Martial auch Juvenal nicht kennt, kann sich jene Ausschweifungen kaum so furchtbar vorstellen, als sie wirklich waren. Einige Blicke in dieses Verderben eröffnet die Abhandlung von Meiners, Geschichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer, Leipz. 1782. 2. Ausg. 1791., welche zuerst im Göttingischen Histor. Magazin B. V. und VI. erschien. Desgleichen Meanders Denkwürdigkeiten, B. I. S. 143 ff. — Παθη ἀτιμίας nach hebr. Sprachgebrauch statt ἀτιμοτατα. Chrys.: πασχει ἐν τοῖς ἁμαρτημασιν ἡ ψυχή μᾶλλον καὶ κατασχυνεταί ἢ το σῶμα ἐν τοῖς νοσημασιν. Der Apostel erwähnt die Schaamlosigkeit des der Schaam besonders bedürftigen Geschlechts zuerst. Von dieser Ausartung der Weiber spricht Seneca, ep. 95. Martial, Epigr. l. I. ep. 90. ad Bassam, Athenæus, Deipnos., l. 13. p. 605. Weiber mit diesem Laster, wie sie besonders in Lesbos gefunden wurden, hießen τριβades, s. Kühnlen, Tim. s. v. ἐταιριστριαί. — Χρησις usus veneris, s. Palairer, οἱ χρησάμενοι amasii.

B. 27. Ἐξεκαυθήσαν. Ἐκκαυω und ardere, wie auch καταπλεγω, αἰδεσθαι τῷ ἔρωτι sind gewöhnliche Worte für Wollust = Regungen. Eben so ὀρεξις. — Ἀτιμοδία, merces par operae. — Ἐν ἑαυτοῖς „durch sich selbst,” Ἐν gleich ꝓ instrum., ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις „einer durch den andern,” s. B. 24. — Πλαγὴ ist in der LXX. die Uebersetzung von נֶפֶשׁ „Abfall,” Ps. 33, 10. Auch steht es für „Gehdienst,” Ps. 126, 2. Ueber die Strafe selbst sagt Theo-

do ret: ἃ γὰρ οὐδεις αὐτοὺς τῶν πολεμίων ἐπειραθῆ δια-
 θεῖναι ποτε, ταῦτα μετὰ πάσης ἀσπαζονται προθυμίας.
 καὶ ἦν οὐδεις ἂν αὐτῶν δικαστὴς καταψηφισάτο τιμωρίαν,
 ταυτην αὐτοὶ καθ' ἑαυτῶν ἐπισπῶνται. Eucherius:
 ἐπειδὴ γὰρ περὶ γεννῆς λεγὼν οὐκ ἔδοκε πιστὸς εἶναι τοῖς
 ἀσεβεσι καὶ οὕτω ζῆν προαιρουμένοις, ἀλλὰ καὶ καταγε-
 λαστος, δεικνυσιν ἐν αὐτῇ τῇ ἡδονῇ ταυτην τὴν κολασιν
 οὔσαν· εἰ δὲ οὐκ αἰσθάνονται, ἀλλ' ἡδοναί, μὴ θαυμασθῆς.
 καὶ γὰρ οἱ μαινομένοι, καὶ οἱ φρενιτιδι κατεχομένοι νοσῶ
 πολλὰ ἑαυτοὺς ἀδικοῦντες καὶ ἔλασινα πρᾶσσοντες, ἐφ' οἷς
 αὐτοὺς ἕτεροι δακρυοῦσι, γελῶσι κ. ἐντρυνῶσι τοῖς γενο-
 μένοις αὐτοὶ. ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο φάμεν αὐτοὺς ἀπῆλλαχθαι
 κολάσεως, ἀλλὰ καὶ δι' αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο ἐν χαλεπωτέρῃ
 εἶναι τιμωρίᾳ, ὅτι οὐδὲ ἴσασιν ἐν οἷς εἰσιν. οὐ γὰρ ἀπο
 τῶν νοσοῦντων, ἀλλ' ἀπο τῶν ὑγιαίνοντων δεῖ
 φερεῖν τὰς ψυχὰς. Pelagius: ita ut quasi amentes
 ipsi in se suorum sint vindices delictorum.

B. 28. Der Apostel hatte B. 21. gezeigt, daß die Unter-
 drückung des ursprünglichen Gottesbewußtseyns bei den Heiden
 zur nothwendigen Folge hatte eine verkehrte Richtung der
 Reflexion, verkehrte Vorstellungen von der Gottheit, deren sie
 sich eigentlich hätten schämen sollen. Er erweitert diesen Be-
 danken und zeigt, wie aus der Verdunkelung des Gottesbewußt-
 seyns überhaupt eine Verblendung in Bezug auf sittliche Dinge
 hervorging, welche ihnen zur Schmach gereichte. Und so ist es
 ja auch, daß der Mangel an religiösem Sinne überhaupt den Sinn
 für ächte Sittlichkeit abstumpft. Was die nothwendige Folge der
 Dinge nach der in der Natur Gottes begründeten sittlichen Welt-
 ordnung ist, stellt der Apostel wiederum wie oben B. 24. als gött-
 liches Strafgericht dar. — Ἐχειν ἐν ἐπιγνώσει kann geradezu
 als Umschreibung des Verb. ἐπιγινώσκειν angesehen werden, wie
 ἔχειν mit ἐν öfters solche Umschreibungen bildet, ἔχειν ἐν ὁρῶν
 für ὁρῶμεθα, ἔχειν ἐν αἰτίαις für αἰτιάσθαι, im Latein.
 in spe habere für sperare, s. Wiger, ed. Herm. S. 608.
 Indeß möchte es hier bedeutungsvoll seyn, wie ἔχειν τὸν λόγον
 τοῦ θεοῦ μενοῦντα ἐν ὑμῖν Joh. 5, 38., es bezeichnet wohl das
 Fortdauernde, das Beharren in dem Gottesbewußtseyn. Δοκι-
 μαζειν heißt zunächst „prüfen,“ sodann „billigen, erwählen,“

gleich δοκιμον ἡγεῖσθαι, so ist δεδοκιμασμεθα 1 Thess. 2, 4. aufzufassen. Vgl. Jos., antiqu. 2, 7, 8. τα μεν οὖν ὀνόματα ἀηλῶσαι τούτων οὐκ ἔδοκιμαζον, wo man es „ich hielt es nicht für gut“ übersetzen muß. Die beste Uebersetzung wird demnach hier seyn „so wie sie nicht Lust hatten, nicht mochten in dem ihnen mitgetheilten Gottesbewußtseyn beharren.“ Der Araber:

كما لا يحكموا علي نفوسهم ان يعرفوا „so wie sie sich nicht entschließen wollten.“ Gerade so wie wir die in vielfacher Rücksicht treffliche englische Uebersetzung: „as they did not like to retain God in their knowledge.“ Erasmus: non visum est eis Deum, quem cognoscebant, agnoscere et venerari. —

In Bezug auf dieses δοκιμαζειν steht nun paronomastisch ἀδοκ. νοῦς. Ἀδοκιμος kann activ oder passiv aufgefaßt werden „ein Sinn der nicht prüfen kann,“ oder „der verworfen ist.“ Erasmus: „mens reproba, quae omnibus displiceat.“ Der Syr.:

فحججاً؟ ففهماً „ein eitler Sinn.“ Diese Auffassung nennt

Beza matt; bedeutungsvoller ist allerdings die andere „ein verblendeter Sinn, der nicht mehr prüfen kann.“ Die Wiedervergeltung tritt so mehr hervor. So Limb., Wolf u. A. Die alte französische Uebersetzung, welche dem Beza folgt: en un jugement, dépourveu de tout jugement. Es wäre dann νοῦς ἀδοκιμος gleich ἀρηρία. Indes ist doch das sehr zu berücksichtigen, daß der active Sprachgebrauch bis jetzt noch als unerwiesen angesehen werden muß. Die Adj. auf ιμος haben freilich eben sowohl die active als die passive Bedeutung. (Buttm., ausführliche Sprachl. 2. Abth. S. 341.), als τροφιμος, μαχιμος, indes ist doch bei manchen der passive Gebrauch allein herrschend und dazu gehört auch ἀδοκιμος, welches in passiver Bedeutung bei Classikern und im N. T. sehr häufig (Beza will Lit. 1, 16: ἀδοκιμος activisch nehmen). So öfter νομισμα ἀδοκιμον (was vom Münzwardein nicht gebilligt worden) für οὐ χρησιμον. Polyb., Hist. 6, 45, 4.: ἀδοκιμος ἐστὶ παρα Λακεδαιμονιοις ἡ τοῦ διαφορου τιμησις „die Lakedaemoner erklären allen Werth des Geldes für nichtig.“ — Ποιεῖν τα μη καθήκοντα, dies sind im Allgemeinen Handlungen, die der sittlichen Würde des Menschen widersprechen, bekanntlich bei den Stoikern ein terminus technicus, Cicero übersetzt τα καθήκοντα durch officia.

B. 29. 30. Ohne eine bestimmte Ordnung führt jetzt der Apostel, wie 2 Tim. 3, 2, eine ganze Reihe von Laster an, wie sie bei den Heiden mit der Vielgötterei verbunden waren. Man hat hierbei zu berücksichtigen, daß des Apostels Schilderung des Sittenverderbnisses unter den Heiden für seine Leser desto schlagender seyn mußte, da sie selbst Augenzeugen der höchsten Ausbrüche desselben waren in der verderbten Hauptstadt. Zu vergleichen sind hierbei der angef. Auff. in Meanders Denkw., Meiners in dem angef. Werke, Corn. Adami Observ. Philol. Theol. Groningae 1770, T. II.; Grotius und Wetstein ad h. l. Von Zeitgenossen stehe nur hier das Zeugniß des Griechen Pausanias; Graeciae descriptio l. VIII. c. 2.: ἐπ' ἐμοῦ δὲ (κακία γὰρ δὴ ἐπὶ πλείστον ᾗδετο καὶ γῆν τε ἐπενεμετο πᾶσαν καὶ πόλεις πασας) οὔτε θεὸς ἐγένετο οὐδὲς ἐπὶ ἐξ ἀνθρώπων πλην ὅσον λόγῳ καὶ κολακίᾳ πρὸς το ὑπερῆχον, und das des Römers Seneca, de Ira, l. II. c. 8.: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coercitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: maior quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtina iam scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est; et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit. Numquid enim singuli aut paucupere legem? undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt. — Πᾶ πληρωμένοι. Auch die Profanscr. gebrauchen die verba plenitudinis von Thaten, wie von Gefinnungen. Πᾶς, ἢ „aller Art.“ — Πορνεία. Viele Handschriften lassen es aus, mehrere stellen es hinter πορνεία, der Syrer las πικρία statt πορνεία. Man sieht also, daß πορνεία oder πορνεία unächt ist. Nach äußern Gründen muß letzteres wegsfallen. Nach inneren ersteres, denn πορνεία wird vermist, wenn es nicht da ist, bei Nennung aller andern Laster; πορνεία aber wird durch κακία unnütz gemacht. Doch läßt sich eben daraus, daß πορνεία zu fehlen schien, die Einschiebung desselben begreifen. — Πορνεία neben κακία kann die specielle Bedeutung von cupiditas nocendi, malitia haben. Ammonius, de diff. verb.: κακὸς πορνῆοῦ διαφ-

ρει ὡς περὶ ὁ ἀκακος τοῦ ἀγαθοῦ, κακος μὲν γὰρ ὁ πανοῦργος·
 πονηρος δὲ ὁ δραστικός κακοῦ. Indeß kann auch κακια
 die specielle Bedeutung der Bödsartigkeit haben, wie sie Suidas
 für diese Stelle annimmt. Δολος, Juven. 3, 41: Quid Romae
 faciam? mentiri nescio. Κακοηθεια hat den speciellen Be-
 griff von malevolentia, die Vulg. hat malignitas, Ammon.:
 κακια κεκρυμμενη. Ψευδιστης, heimlicher Verläumder, κατα-
 λαλος, ein öffentlicher. Θεοστύγεις kann im passiven Sinne
 genommen werden mit Circumflex Θεοστύγεις, dies die gewöhnliche
 Bed., wie sonst θεηλατος, Vulg. Deo odibiles — oder auch im
 activen, Θεοστύγεις, abhorrentes a Deo; von Θεοστύγης wie
 Θεομίσης (wiewohl es nicht belegt werden kann, daß die compo-
 sita der dritten Declination bei activer Bedeutung den Accent ver-
 ändern); so Theod., Bekum., Beza. Die active Bedeutung
 möchte dadurch wahrscheinlicher werden, daß nur von Lastern der
 Menschen die Rede ist. Dann muß man an solche Heiden denken,
 von denen Eyprian spricht, die, sobald ihnen ein Unglück be-
 gegnete, sogleich die Götter beschuldigten und die Vorsehung
 läugneten; doch auch der Aberglaube bewirkte Götterhaß, wie
 Plutarch in seiner Schrift περι δεισιδαιμονίας zeigt. —
 Ὑβρισταί. Bei Josephus mehrmals ἀσβης und ὕβρ.
 neben einander, jenes Hochmuth gegen Gott, dieses gegen
 Menschen. Die Kaiser sprachen vor den Ohren der ehrbarsten
 Männer die unzüchtigsten Sachen und zwangen sie zu Thaten
 gleicher Art. Gräßliche Belege s. im Leben des Heliogabalus von
 Helius Lamprius in den Scriptt. Historiae Aug. —
 Ὑπερηφανους, Theoph.: καταφρονήσις πλην αὐτοῦ τῶν
 ἄλλων. — Ἀλαζονεια, Plato: ἐξίς προσποιητικῇ
 ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν μη ὑπαρχόντων. Polyb., Hist. 4, 8, 1.
 spricht von einer εὐφροτος ἀλαζονεια der Aetolier. Plautus
 übersetzt ἀλαζων gloriosus. Martial nennt die Sitten der
 Römer personatos. — Ἐφευρεται κακῶν. 2 Maff. 7,
 31. σὺ δὲ πασης κακίας εὐρετης γενομενος. Dieselbe Benen-
 nung bei Philo in Flacc. p. 968. A. p. 975. (ed. Frankf.).
 Bei Tacitus: repertores flagitiorum. Man dachte in jener
 Zeit stets neue Verfeinerungen der Wollust und Ueppigkeit aus,
 auch neue Foltern und Martern.

B. 31. *ἄσυντοι* in dem hebraisirten Sinne, in welchem sonst *μῦθος* vorkommt „thöricht in Bezug auf göttliche Dinge,“ welches dann eine sittliche Verirrung mit in sich schließt, vergl. Sir. 15, 7. 8., wo *ἄσυντοι* und *ἁμαρτωλοὶ* parallel stehen. *Ἀστοργοί*, ohne Liebe zu den Auerwandten und namentlich ohne Liebe zu Aeltern und Kindern. Kaiser mördeten ihre Aeltern und entehrten ihre Geschwister durch Unzucht. — *Ἀσπονδοί* lassen mit Unrecht einige codd. aus, vielleicht weil sie es für gleichbedeutend mit *ἄσυντοι* hielten. Allein *ἄσπονδος* hat die eigenthümliche Bedeutung „unversöhnlich.“ So der Syrer und Vulg. So heist bei Polyb., Hist. 1, 65, 6. *πολεμος ἀσπονδος* „ein Krieg auf Leben und Tod.“ So sagt Tacitus von den Römern seiner Zeit: non sperandum esse ut, qui pacem belli amore turbarent, bellum pacis charitate deponerent. — *Ἀνελεημονες*. Melancthon: crudelis est qui laedit alium atrociter sine causa iusta, immisericors, qui, cum probabilis causa est, non mitigat iustam asperitatem.

B. 32. Einerseits will der Apostel das Gemährde der sittlichen Verirrungen der Heiden in diesen Worten vollenden, und gleichsam die höchste Spitze derselben bezeichnen, andererseits liegt ihm daran den Hauptgedanken noch einmal einzuschärfen, daß die Heiden wegen aller dieser Verirrungen schuldig sind. Daher weist er darauf zurück, daß sie ein inneres Gesetz (E. 2, 14.) haben, welches, trotz aller Unterdrückung des ursprünglichen Gottverwandten, ihnen doch die Verwerflichkeit ihrer Gesinnungen bezeugt. Was aber die Absicht des Apostels in diesen Worten betrifft, die höchste Spitze der Verderbtheit zu bezeichnen, so könnte diese minder erreicht scheinen, da dem Bösen Beifall geben weniger verwerflich scheinen könnte als die Ausübung selbst. Allein es ist doch zu bemerken, daß in vielen Fällen das bürgerliche Gesetz den Ausbruch des Bösen hindert und daß überhaupt die Beschaffenheit der Gesinnung oder Neigung es ist, die dem Menschen seinen sittlichen Werth giebt. Dazu kommt, daß es ja Äußerungen des Bösen giebt, welche nur aus der augenblicklichen Gewalt der Leidenschaft hervorgehn und nachher ernst bereut werden; einen höhern Grad der Verderbtheit setzt mithin der Zustand voraus, wo bei kaltem Blute das Böse Anderer uns Wohlgefallen gewährt. Gegen den Endzweck des Apostels wäre es,

wenn man hier, wie Grotius thut, besonders an die Philosophen denken wollte, als welche selbst in der Theorie gewisse Sünden für erlaubt erklärten, wie Arist. die Rachsucht billigt, die Epikuräer und selbst die Stoiker die Knabenschändung und die Blutschande. Der Apostel spricht von etwas, was auf die Heiden als solche seine Anwendung haben muß. — Δικαιωμα τ. ἱ. gleich *ein „Gesetz, Säkung,“* auch bei Profanscr. „Rechtsspruch, Recht, Gesetz.“ Mel. richtig: *lex naturae eademque Dei; est enim lux a Deo in mentibus nostris condita.* — Ἀξιοι τοῦ θανάτου. *Θάνατος* kann entweder im weitern Sinne genommen werden „*Elend, Strafe,*“ oder im engern und bezeichnet dann den leiblichen Tod als die größte aller Strafen für das größte Vergehen, den Abfall von Gott, der in allen jenen Sünden sich kund thut. — Es ist noch eine Lesart zu erwähnen, welche unter den Griechen schon Isidorus Pelusiota im fünften Jahrhundert erwähnt und die in die Vulg. übergegangen ist: οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτα, ἀλλὰ καὶ οἱ συνενδοχοῦντες. Allein theils ist diese Lesart durch äußere Auctor. nicht gesichert, theils stimmt sie mit dem Zusammenhange und der Absicht des Apostels nicht überein. Eben so wenig empfiehlt sich weder durch äußere noch durch innere Gründe die Einschlebung eines οὐ συνῆκαν vor οὐ in einigen spätern codd. und in der Vulg., welche übersetzt: *qui quum iustitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam (quod) morte digni sunt.* Diese Lesart ist wohl nur entstanden, weil man den tiefen Sinn in den Worten Pauli nicht faßte, und aus Verlegenheit einen andern substituirte.

C a p i t e l II

I n h a l t.

Nachdem der Apostel das Sündenelend der Heiden dargezhan hat, wendet er sich zu den Juden, welche sich für weit besser als die Heiden hielten, und zeigt, indem er zuerst sie noch nicht nennt, wiewohl er schon an sie denkt, nachher aber sie ganz offenbar züchtigt, daß sie noch schlimmer daran seien als die Heiden, indem sie, die Juden, auf ihre vollkommene Erkenntniß sich stützten, da doch gerade diese die Forderungen an sie erhöhte, in ihrem Leben dagegen keine größere Heiligkeit als bei den Heiden sichtbar werde. Gott, der bei seinem Gerichte durch keine Parteilichkeit sich leiten lasse, müsse also die Juden noch strenger richten als die Heiden, falls ihre Gesinnung schlechter als die der Heiden.

T h e i l e.

1) Das bloße Erkennen dessen was besser ist, macht noch nicht sündenfrei, B. 1—11. 2) Je nach den verschiedenen Gnadenmitteln und je nach ihrer verschiedenen Erkenntniß richtet Gott die Menschen, B. 11—17. 3) Demnach steht der Jude, welcher mancherlei Gnadenmittel und eine bessere Erkenntniß hat, dabei aber das Gesetz übertreißt, unter dem Heiden, der ohne äußere Gnadenmittel seinem innern Gesetz treu ist, B. 17—29.

Erster Theil: Das bloße Erkennen dessen, was besser ist, macht noch nicht sündenfrei, B. 1—11.

B. 1. Es lag in dem Plane des Apostels, daß er auch von den Juden spräche, daß er auch ihnen ihre Erlösungsbedürftigkeit bewiese. Der Uebergang zu diesem Gegenstande ergab sich jetzt dem Apostel sehr natürlich. Er hatte im letzten Verse des ersten Capitels beiläufig erwähnt, daß die Heiden eine Erkenntniß des göttlichen Willens hätten und doch die Sünde billigten. Sehr natürlich konnte er nun an die Juden erinnert werden, welche immer so bereit waren, die Heiden als Sünder zu verdammen, welche also gerade an jenem Urtheil Pauli über die Heiden, Gelegenheit zum Uebermuth nehmen konnten. Indes läßt der Apostel den Gegen-

sag derer, welche das Böse als Unrecht erkennen und doch billigen und gern sehen, und derer, welche es zwar verdammen, aber doch ausüben, noch nicht gleich als einen speciellen zwischen Heiden und Juden hervortreten, sondern giebt ihn — wie er es denn auch war — als einen auf alle Menschen bezüglichen. Er theilt mithin gleichsam alle Menschen theils in offenbare Sünder und in Scheinheilige. Ganz ähnlich sagte er E. 1. B. 18. ἐν πᾶσιν ἀσβεῖαν τῶν κατεχόντων, wo auch die Wahrheit als eine auf alle Menschen bezügliche motivirt war. B u g e n h a g e n: haec non solum de Iudaeis accipienda, verum de omnibus hominibus, qui faciles sunt ad iudicandum alios, tamen praecipue de Iudaeis dicuntur. Daß Paulus bei der allgemeineren Anrede besonders an die Juden denkt, zeigt sich schon klarer B. 4., 5., bis es B. 11. ganz klar hervortritt. Eben so fassen die Beziehung Aug. Prop. VIII. und Stolz in s. Anm. Gegen die Annahme, daß der Apostel, wie Clericus will, an die heidnische Philosophie denke, oder wie Chrysostomus, Theodoret, Grotius an die heidnischen Obrigkeiten, spricht der Zusammenhang, wie auch dagegen, daß der Apostel, wie Calvin meint, an das wechselseitige Richten der Heiden unter einander gedacht habe. — *Διο.* Worauf diese Causalsartikeln sich beziehe, ist nicht leicht anzugeben, da man vielmehr eine entgegengesetzte wie ἄλλα erwartet hätte. Wir müssen voraussetzen, daß der Apostel eine, auf den ersten Blick nicht in die Augen springende, ursachliche Verbindung zwischen der Unentschuldbarkeit des Richtenden und B. 32. berücksichtigte, und diese war die vorher angegebene, welche schon Grotius bemerklich macht. Der Apostel schließt ja öfter eine ganze Ausführung an einen im Vorhergehenden begründeten, aber nicht ausgesprochenen oder auch einen nur ganz beiläufig geäußerten Gedanken. Das *διο* bezeichnet also etwa diese Ideenverbindung: „Ich habe jene verworfen, welche das Rechte wohl erkennen und dennoch an Andern die Sünde billigen. Damit ist aber nicht gesagt, daß jeder, der nur Andere verdammt, gerechtfertigt sei.“ — *Ὡς* Donatus zu Terent. Adelph. I. 2, 31: homo de iis dicimus, quos parco reprehendimus. So z. B. Plut., de superst. c. 7: ἐὰ μὲν, ἀνθρώπου, διδοῦναι δίκην. — *Ὅτι* kann nach dem Hebräischen so viel heißen wie „deshalb weil,“ gleich *כי*. So Eras m., Beza. Es

kann aber auch nach dem Griechischen aufgefaßt werden: „in dem Stücke, in welchem.“ So die Vulg. Dann wird der Nachsatz verstärkt. — *Κριweis* nach hebr. Sprachgebr. gleich *κατα-κρινω*. Es kann auffallen, daß der Apostel voraussetzt, die Juden werden ohne weiteres zugestehen, daß sie dasselbe thun. Allein erstens spricht ja der Apostel bis jetzt noch, ohne den Juden zu nennen, und ruft ihn gleichsam nur versteckterweise zur Prüfung seines Gewissens auf, wie Christus die Pharisäer bei der Ehebrecherin. Uebrigens kann man auch bemerken, daß die Verderbniß unter den Juden in jener Zeit ungemein groß war. Wir dürfen nur in Josephus blicken, und namentlich auf die Schilderung des Hoflebens und der Hofgeschichte Herodes des Großen.

B. 2. Die Verbindung dieses Verses mit dem vorhergehenden giebt Calvin an: *consilium Pauli est, blanditias hypocritis excutere, ne se magnum aliquid adeptos putent, si vel a mundo laudentur, vel se ipsi absolvant: quia longe aliud examen eos in coelo maneat.* — *Οἶδαμεν*. Koppe findet hier eine Andeutung auf die Juden, weil diese sich allein der rechten Erkenntniß rühmten. Der Apostel denkt wohl aber vielmehr an die unter allen Menschen verbreitete Ahnung eines göttlichen Gerichts, auf welche er B. 32. hinwies. Er ot. ipsa ratio nos docet. — *κατ' ἀληθειαν*. Bei den Profanscr. ist dies gewöhnlich Versicherungspartikel, wie sonst *ὅτως* oder *το ἀληθες*, im Hellenist. ist in diesem Sinne *ἐν ἀληθείᾳ* oder *ἐπ' ἀληθείας* gewöhnlich. In der LXX. hat aber *κατ' ἀληθειαν* die Bed. „der Wahrheit, Gerechtigkeit gemäß.“ Danach richtig Beza: *ex ipsius rei natura, de qua apud Dei tribunal diiudicanda quaeritur, non ex ulla recti specie.* Diese Bedeutung paßt auch in den Zusammenhang besser, da Paulus gegen Heuchler spricht.

B. 3. Der Nerv des ersten Theils dieses Capitels. Erkenntniß ohne entsprechende Gesinnung nützt nichts. Pelag.: Si enim tu peccatorem tibi similem iudicas, quanto magis Deus iustus te iudicabit iniustum? Christus: *το σον οὐκ ἐξεφυγες κρίμα καὶ το τοῦ θεοῦ διαφεύξῃ;*

B. 4. Der Apostel setzt voraus, daß der Scheinheilige, oder — fassen wir es specieller — der Israelit zu verstockt seyn wird, um sich sündig zu erklären, er wird aus seiner Straflosigkeit auf seine

Schuldlosigkeit schließen, dies ist der gemeinsame Charakter der Heuchler; darum verweist er ihn mit Bestimmtheit aufs andre Leben. Dürften wir annehmen, daß der Apostel hier an die Juden als Volk im Ganzen denkt, was aber unwahrscheinlich ist, so möchte vielleicht der Jude aus dem Fortbestande seiner Theokratie das Wohlgefallen Gottes an ihm gefolgert haben. Bezä, welcher hier an eine Bestrafung der Heiden denkt, sagt, diese hätten aus dem glücklichen Wachsthum ihres Römischen Reichs ihre Gottwohlgefälligkeit geschloffen; doch daß der Apostel hier nicht abermals von den Heiden redet, ist klar. Den Gehalt des ganzen Arguments giebt Theoph.: εἰ δὲ δια το μηπω κολασθῆναι καταφρονεῖς τοῦ πλουτου τῆς ἀγαθοτητος, αὐτο τοῦτο εἰς πλείω σοι κολασιν ἐσται. Ἡ γὰρ μακροθυμία τοῖς μὲν πρὸς διορθωσιν αὐτῇ χρωμενοῖς σωτηριος. τοῖς δὲ εἰς πρὸςθῆκην ἁμαρτίας δαπανῶσιν αὐτὴν τιμωρίας μειζονος ἐστὶν ἀφορμη, οὐ παρα την αὐτῆς φυνειν, ἀλλὰ παρα την ἐκεινων σκληροτητα. — Πλοῦτος τῆς χρηστοτητος. Die Hellenisten übersetzen das hebr. חָסֵד gern durch πλοῦτος. So Ps. 69, 16. Ps. 106, 7. Χρηστοτης ist Liebe überhaupt, ἀνοχη und μακροθυμία wird diese Liebe im Verhältniß Gottes zu Sündern. — Ἄγνων. Ἄγνωση heißt nicht bloß „nicht wissen“, sondern auch „nicht anerkennen, nicht ermägen.“ So im Hebr. וְיָדָע und im Hellenist. Weish. Sal. 7, 22. — Το χρηστον, adiect. neutr. pro subst. χρηστοτης, wie öfter, s. 1, 19. — Ἄγει. Die Präsensia dienen, wie in den meisten Sprachen so auch im Hebräischen oft zur Bezeichnung des Anstrebens, s. Classius Philol. sacra, p. 765. So hier: „sucht dich zu leiten.“

B. 5. Da der Mensch die Langmuth Gottes nicht zu seinem Heile benutzt, so fügt er zu seiner Sündhaftigkeit auch noch die Sünde der Unbußfertigkeit, es findet daher ein Aufhäufen der Sünde statt. Das heißt θησαυρίζω, welches die LXX. für חָסֵד Amos 3, 10., auch statt חָסֵד Ps. 38, 10. braucht. Auf ähnliche Weise brauchen die Rabbinen חָסֵד metaphorisch, Dava Bathra, f. 11, 1. Die Härteigkeit des Herzens bezeichnet den Mangel an Liebe; Liebe bewirkt Hingabe, Aufnahme des geliebten Gegenstandes, also Empfänglichkeit für die μακροθυμία Gottes. — Ἐν ἡμερα δὲ τῆς steht nicht geradezu für εἰς ἡμ., der Apostel spricht mahlerisch, er denkt sich die Ausführung. Das A. T. läßt nach der

überall vorherrschenden Vergeltungs-idee, den göttlichen Segen erst immer nach vorhergegangener Läuterungs- und Sichtungszeit eintreten. Diese Sichtsungszeiten heißen $\kappa\tau\iota\varsigma\ \sigma\iota$, zuweilen auch $\sigma\iota$ Ez. 22, 24. $\text{ἡ ἡμέρα τοῦ ζεφ. 2, 2. 3.}$ Im N. T. wird eine große allgemeine Sichtsungszeit verkündet, nach welcher das Reich Christi, von allen Schlacken, vom Bösen und vom Uebel gereinigt, herrlich begründet werden soll. Diese allgemeine Sichtsungszeit führt vorzugsweise den Namen $\etaμερα\ \delta\epsilon\gamma\eta\varsigma$, Offenb. 6, 17., sonst $\eta\ \mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha$, $\eta\ \epsilon\pi\omicron\chi\omicron\mu\epsilon\upsilon\eta\ \delta\epsilon\gamma\eta$. *Ημερα* mahlerisch, noch nachdrücklicher im Kuran, wo der Gerichtstag die Stunde heißt الاعمال , s. B. Sura 6.

B. 6. Die $\epsilon\pi\gamma\alpha$ des Menschen sind die Offenbarung seiner Gesinnung, die Gesinnung ist nur geheiligt, wenn sie von der Liebe Gottes erfüllt ist, dies kann nur dann statt finden, wenn der Mensch von dem Glauben an die göttlichen Dinge durchdrungen ist. Mithin stehen die Stellen, wo die Seligkeit des Menschen von den $\epsilon\pi\gamma\omicron\iota\varsigma$ abhängig gemacht wird, nicht im Widerspruch mit denen, wo sie vom religiösen Glauben abhängig gemacht wird. In einem gewissen Grade kann selbst die Sittlichkeit der Heiden vom religiösen Glauben abhängig und insofern rein seyn. Der Apostel meint demnach hier nicht die $\epsilon\pi\gamma\alpha\ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$, die nur äußerlich den Forderungen des heiligen Gottes entsprechen, sondern die $\epsilon\pi\gamma\alpha\ \alpha\gamma\alpha\theta\alpha$. Ob und in welchem Maasse aber die Menschen ohne den erlösenden Einfluß des Geistes Christi solche $\epsilon\pi\gamma\alpha\ \alpha\gamma\alpha\theta\alpha$ üben, ja dem Gesetze Gottes vollkommene Genüge leisten können, läßt er hier ganz unberührt. Es kommt ihm nur darauf an, zwei verschiedene Menschenklassen zu bezeichnen, solche, die sittlichen Ernst besitzen und nach Erfüllung des Gesetzes wirklich thätlich trachten, und solche die scheinheilig Andere verdammen und sich dabei über ihren eigenen Zustand täuschen.

B. 7. $\text{καθ' ὑπομονην ἔργ. ἀγ.}$ *ὑπομονη* ist perseverantia, so wird *ὑπομενειν* auch bei den Classikern gebraucht, Plato, de leg. X, 9., vom Aushalten des Angriffs der Feinde, Xenophon, Cyrop. I. 7. c. 1. §. 30. So De f. u. m.: $\text{ὑπομονην εἶπω, γενναίως ἔχειν διδάσκει πρὸς τοὺς πειρασμούς.}$ Paulus will ausdrücken, daß es nicht bloß auf einzelne Regungen für das Gute ankommt, daß eine Richtung des Menschen auf dasselbe vorhanden seyn muß. Es erhellt deutlich aus der Ver-

blindung dieser Worte mit *ὑποῦσι*, daß der Apostel die Bestimmung voraussetzt und die Beharrlichkeit im Wirken nur als Zeichen einer lebendigen Gesinnung betrachtet. — *δοξαν κ. τ. κ. ἀφθ.* Ist ein *Pendiatria* nach dem Hebräischen, wo die Hauptwörter statt der Beiwörter gesetzt werden. Es ist also zu übersetzen: „eine herrliche und glorreiche Unsterblichkeit.“ Umgekehrt sieht *Ambrsios* *ἀφθ.* als Prädicat zu *τιμῇ* an, und dies giebt ihm Gelegenheit zu der schönen Bemerkung: „Paulus will den höchsten Grad der Herrlichkeit der Christen bezeichnen, der dort ihrer wartet. *In praesenti enim honor vel gloria frequenter amittitur, quia corruptibilis est qui dat, et quod dat, et qui accipit.*“ *Τιμῇ* schließt sich häufig an *δοξα* an: Hebr. 2, 7. 1 Tim. 1, 17. besonders 1 Petr. 1, 7. Es entsprechen beide Worte zusammen dem *קדוּשָׁה*. *Chrys.* bemerkt schon zu diesen beiden Worten: „Siehe, wie, wenn er von zukünftigen Dingen redet, er nicht Bezeichnungen für sie findet und daher von zeitlichen Gütern sein Bild entlehnt; *ἐπειδὴ γὰρ πάντα ὑπερβαίνει τα ἀνθρώπινα, οὐκ ἔχει εἰκόνα αὐτῶν ἐντεῦθεν δεῖξαι, ἀλλ' ἀπο τῶν δοκουντων εἶναι λαμπρῶν παρ' ἡμῖν, ἀπο τούτων αὐτα ὡς ἐγγωρεῖ παριστησιν, ἀπο τῆς δόξης, ἀπο τῆς τιμῆς, ἀπο τῆς ζωῆς.* — Gewaltsam wäre es mit *Deſam.* ein *Hyperbaton* anzunehmen, so daß die Construction diese wäre: *τοῖς καθ' ὑπομονην ἔργου ἀγαθοῦ ὑποῦσι ζῶν αἰώνιον, ἀποδῶσαι δοξαν καὶ ἀφθαρσίαν.* Eben so gewaltsam und unnöthig verbindet *Bezä* und *Perzog* *ἔργου ἀγαθοῦ* mit *δοξαν* und übersetzt: *qui secundum patientem expectationem quaerunt boni operis gloriam;* dann müßte sich *ἀφθαρσία* ebenfalls auf die Werke beziehen und dies gäbe keinen Sinn.

B. 8. *Τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας.* Das *ἐκ* umschreibt ein Adj. wie z. B. *Phil.* 1, 16 und 17., wo auch *οἱ ἐξ ἀγαπῆς* und *οἱ ἐξ ἐριθείας.* So auch *οἱ ἐκ στοας* und *οἱ ἐκ περιτομῆς.* 1 Joh. 4, 5. *Theoph.* erklärt es: *πονηροὶ ἀπο φιλονεικίας.* *Bezä:* *litigiosi sive dogmata sive mores spectentur.* *Pelag.:* *contentiosus qui aliquid contra suam conscientiam nititur defensare.* Dies wäre der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch. Allein weit mehr empfiehlt sich der hellenistische Gebrauch dieses Wortes, welcher übereinstimmt mit der gewöhnlichen Bedeutung von *בָּקָר* „widerspenstig seyn“, besonders von den Gottlosen gebraucht

braucht 5 Mos. 21, 20., wofür auch die LXX. ἀρεθίζειν τον θεον und ἐριζέειν τῷ θεῷ hat. Der Aethiope übersetzt „die Abtrünnigen.“ — Απειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ. Welche ἀληθεια ist hier gemeint? Am natürlichsten die; von der im ersten Capitel die Rede war: das allgemeine religiös-sittliche Bewußtseyn. Richtig Calvin: simpliciter regula divinae voluntatis, quae sola veritatis lex est, designatur — nihil medium est, quominus in peccati servitum mox concedant, qui subiugari a Domini lege noluerunt. Enger nimmt es Pel. und Def.: die Wahrheit des Evangelii. Noch enger Ambrosius: Die Wahrheit, daß es ein Gericht für alle Ewigkeiten giebt. Das ἀπειθεω zeigt ein willführliches, absichtliches Sündigen an. Theod.: οὐ τοῖς ἐκ περιστάσεως τινος ὀλισθαίνουσιν εἰς αὐτήν, ἀλλὰ τοῖς μετὰ πολλῆς αὐτὴν μετιοῦσι σπουδῆς. — Πειθομενοῖς δὲ. Def.: ἔκων γὰρ παιδεῖται ὁ παιδομενος. — Ἀδικία wie im ersten Capitel B. 18. im Gegensatz zu ἀληθεια: Unheiligkeit, die sündlichen Neigungen, welche dem sittlichen Bewußtseyn widerstreben. Die Worte θυμος κ. ὄργη stehen wahrscheinlich zur Verstärkung des Nachdrucks gleichbedeutend. Sonst könnte man auch einen Unterschied finden. Ammonius: θυμος μὲν ἐστὶ προσκαιρος, ὄργη δὲ πολυχρονιος μνησικακία. Eustathius: θυμος der innerlich aufwallende, ὄργη der äußerlich ausbrechende Zorn. Wenn Gott Abneigung und positiver Widerwille gegen das Böse und in so fern Strafgerechtigkeit beigelegt wird, muß natürlich das leidenschaftliche und Ungeordnete, was beim Menschen der Widerwille gewöhnlich mit sich führt, und was auch die Ausdrücke θυμος und ὄργη mit in sich schließen, hinweggedacht werden. — Uebrigens ist hier ein Anacoluth, indem beide Worte eben so wie ζῶντων αἰώνων im Acc. stehen sollten, allein während dort Paulus ἀποδώσει ergänzte, hat er hier wahrscheinlich καταβησεται hinzugebracht.

B. 9. Dieser Vers und B. 10. ist Zusammenfassung von dem in B. 6, 7, 8. Gesagten, indem zugleich von dem Apostel ausdrücklich hier die Beziehung jener seiner Worte hinzugefügt wird, nämlich die Anwendung derselben auf Juden und Heiden. Richtig Beza: thesis superior ad hypothesin applicatur. Zu er-

gängen ist zu dem *ἐνι πᾶσαν ψυχῇ* ein Zeitwort, wie etwa *κατα-
σῆσται*. So wie das *θυμός* u. *ὄργη* ausdrückte, welches die
Folgen der menschlichen Sünde bei Gott seien, so bezeichnet *θλι-
ψις* u. *στανχώρια* die Äußerungen derselben an dem Menschen.
Auch diese beiden Worte werden bei Profanscr. häufig verbunden,
wie auch im Hebräischen die gleichbedeutenden *תַּחַת וְעַל* Jes. 30, 6.
Den Unterschied aber zwischen beiden, wenn man einen annehmen
will, bezeichnet Paulus selbst 2 Kor. 4, 8. *θλιβομενοι ἀλλ' οὐ
στανχωρομενοι*, wo er unter dem zweiten „innere Angst“ ver-
steht, unter dem ersten „äußere Bedrängniß.“ — *Ἐνι πᾶ-
σαν ψυχῇ*. Ambros.: desuper animam dicit, ut spi-
ritualium poenam intelligas, non corporalem, quia anima in-
visibilibus poenis artabitur. Besser, wie auch schon Pel. be-
merkt, *ψυχῇ* wie *πᾶς* in der Bedeutung „Person“ umschrei-
bend. — *Ἰουδαίου τοῦ πρώτου* u. *Ε*. Wir müssen auch
hier wieder das *πρῶτον* geben durch „zunächst.“ Es äußert sich
nämlich die göttliche Gerechtigkeit bei denen zunächst, welche in den
bestimmtesten und nächsten Beziehungen zu ihr standen. Es wer-
den die Juden gleichsam zuerst vor Gericht treten, weil sie in
genaueren Beziehungen zu Gott stehen. Gerade so ist das *πρῶ-
τον* in der gleichen Redensart Cap. 1, 8. genommen, und daher
ist die Erklärung, die Origenes und Chrysostomus hier von
dem *πρῶτον* geben, obwohl sie an sich eine richtige Bemerkung
enthält, nicht statthalt. Sie meinen nämlich, daß dadurch aus-
gedrückt werden solle, die Juden würden, weil sie mehr Er-
kenntniß gehabt, auch härter gestraft werden. Chrysosto-
mus: *ὁ γὰρ πλειονος ἀπολαυσας τῆς διδασκαλίας, μείζονος
ὄν εἰν δε τιμωρίας ἀξιος ὑπομεῖναι παρὰ τῶν ἄλλων*.

R. 10. 11. *Δοξα* u. *τιμῇ* ist *τιμὴ* τίη, *εἰρήνῃ* ist *εἰρή-
νῃ*, Segen. *καὶ* *καὶ* eine Person annehmen, gütig aufneh-
men, daher: begünstigen, sodann auch im üblen Sinne von Rich-
tern: nicht auf die Sache sehen, sondern nur die Person ansehen.
In dieser Bedeutung im R. *Ε*. *προσωπον λαμβανειν* oder *εἰς
προσωπον βλέπειν*. Der Apostel meint also daß Gott-beim Ge-
richte den Juden nicht um seiner Person willen, darum daß er
Jude ist, begünstigen wird, sondern nur auf die Sache blicken,
und diese ist hier Keinigkeit und Heiligkeit.

Zweiter Theil: Je nach den verschiedenen Gnadenmitteln und je nach ihrer verschiedenen Erkenntniß richtet Gott die Menschen, R. 12 — 17.

R. 12. Den allgemeinen Satz, den der Apostel R. 11. ausgesprochen; wendet er auf den besondern Fall an. Wollte Gott die Juden als solche begünstigen, so würde er sie nach dem leichtern Maasstabe richten, nach welchem er die Heiden beurtheilt. Def. u. richtig: *δεῖξαι θελεῖ ἐν δυο ἁμαρτησασιν Ἰουδαίῳ τε καὶ ἀκροβυστῇ χεῖρον τὸν Ἰουδαῖον τιμωρεῖσθαι, ὅσῳ καὶ νομοῦ ὁδηγοῦ εὐπόρησας ἡμαρτεν. ὅσῳ πλειονος ἀπηλυσεν ἐπιμελειας, τοσούτῳ μείζονα δώσει δικήν.* — *Ἀνομῶς* ist gewöhnlich gleich *παρανομῶς*; hier aber gleich *χωρὶς νομοῦ*, vgl. die erläuternde Parallelstelle 1 Kor. 9, 21. Doch ist es hier nicht streng zu nehmen, als hätten die Heiden überhaupt nichts von einem göttlichen Gesetze gehabt, der *νομος* ist hier nur das göttliche Willensgesetz, insofern es im mosaischen Gesetze niedergelegt war. Nach R. 15. ist ja den Heiden das göttliche Gesetz ins Herz geschrleben. — *Ἀπολλυεσθαι* wie *ῥᾶ*, dem es in der LXX. entspricht: „elend werden, zu Schanden werden.“ Sirach 10, 3: *βασιλεὺς ἀπαιδευτος ἀπολεῖ τὸν λαὸν αὐτοῦ.* Das *ἀνομῶς* dieser Stelle erklärt Def.: *οὐ μετὰ ἀκριβειας νομοῦ, ὁδηγῶ τὴν συμμετρον ἀπώλειαν.* — *Ἐν νόμῳ* so viel als *ἐνομος*, welches Paulus 1 Kor. 9, 21. braucht, „indem sie das Gesetz haben.“ So *οἱ ἐν περιτομῇ* „die, welche beschnitten sind.“ — *Κριθησονται.* Vulg. *iudicars*, besser in der gewöhnlichen Bedeutung „verdammen“ — *Δια νομοῦ.* So wie über die Heiden, die durch die verkehrte, ungöttliche Willensrichtung oft betäubte Stimme des nie ganz unterdrückbaren sittlichen Bewußtseyns zeugen wird, so über die Theokraten die in Stein gegrabene, und darum nie zu verdunkelnde Erklärung des Willens Gottes. Kant und Fichte in der „Critik aller Offenbarung“ machen darauf aufmerksam, daß der Mensch irre werden kann, ob die göttliche Stimme des Sittengesetzes in seinem Innern auch wirklich von Gott sei, darum habe eine äußere Offenbarung und Bestätigung Noth gethan, damit die Göttlichkeit des Sittengesetzes befestigt würde. Hinzuzusetzen ist in Bezug auf vorliegende Stelle: auch kann der innere Richter betrogen und sein Auge ver-

blindet werden, das äußerlich geoffenbarte Gesetz dagegen ist unwandelbar. Darum wird es den Juden unerbittlicher richten können. Der allgemeine Gedanke ist also: „Gott richtet stets nach den subjectiven Verhältnissen, darum werden Heiden und Juden jede auf ihre Weise vor Gott als schuldig erwiesen werden.“

B. 13. In diesem und dem folgenden Verse fügt der Apostel Erläuterungen zum Gesagten hinzu. In diesem rechtfertigt er sich, wenn es dem Juden scheinen sollte, als setze er das Gesetz Israels zu sehr herab, im folgenden, wenn man es unstatthaft finden sollte, daß er dem Heiden so gut als dem Israeliten ein Gesetz zuschreibt. — Der Mensch kann sich nicht sein Bedürfnis nach Seligkeit und seine Sehnsucht nach Gewissheit der Erlangung derselben verbergen und verdecken, es ist diese Sehnsucht selber ein Funke Gottes; dabei sind aber die Neigungen, diese Seligkeit im Geschöpf statt im Schöpfer zu suchen bei allen Menschen so überwiegend, daß der Mensch gern mit jener Sehnsucht sich bloß abfinden möchte, das heißt durch äußerliche Mittel sich der Seligkeit versichern, um ungestört dem Genuße dessen, was außer Gott ist, sich hinzugeben. Diese verkehrte Richtung offenbart sich besonders stark im Judenthume und im Katholicismus. So sollte auch das Gesetz nach den Absichten Gottes nur Mittel seyn zu dem höhern Zweck der Heiligung, statt dessen wollte Israel das Mittel zum Zweck machen und wähnte durch das bloße Haben des Gesetzes im Besiz eines magischen Unterpfandes der Seligkeit zu seyn. — Der Ausdruck ἀγοαρης ist daraus zu erklären, daß den Meisten das mosaische Gesetz nicht durch eignes Lesen bekannt war, sondern durch das Anhören der Sabbatslectionen. Sonst nennen aber die Griechen auch die Leser οἱ ἀκουοντες, Polybius, Hist. 1, 13, 6. 1, 64, 2 und öfter, so auch eben daselbst 9, 1, 2. ἀγοαρης. — Δικαιοῦσθαι für unschuldig erklärt werden.

B. 14. Chrysostomus: οὐκ ἐκβαλλω τον νομον ἀλλα και ἐντεῦθεν δικαιοῦ τα ἐθνη. — Ὅταν γαρ. Das γαρ bezieht sich auf das ποιεῖν τ. νομον, welches hier der Apostel den Heiden zuschreibt, woran er dann auch den Beweis knüpft, daß gewissermaßen die Heiden ebenfalls einen νομος besitzen. Φυσεῖ eben so wie bei den Neuern „sponte, nach angeborenem Triebe.“ Φυσις bezeichnet zuweilen bei den Classikern ingenium, nativā virtus, Balf., diatr. in Eurip. p. 76. B. Sonst steht φυσει dem

πλαστῶς gegenüber und ist gleich ὁτως. — Τα τοῦ νομου oder τον νομον ποιεῖν oder τον νομον πρασσειν, B. 25. „Das Gesetz vollziehen.“ Wenn sie dieses thun, so ist ihr eigenes sittliches Bewußtseyn ihre Norm. Eine Parallestelle ist Arist. Ethic. IV, 14: ὁ δὲ χάρις κ. ἐλευθερος οὕτως ἔχει, ὅλον νομος ὡν ἑαυτῷ. Auch die Rabbinen unterscheiden תורה ודבר תורה s. Buxt. Lex. p. 1349. — Man könnte gegen diese Erklärung einwenden, daß alsdann herauskommen würde, daß die Heiden wirklich das Gesetz Gottes zuweilen erfüllten; dies aber könne nicht der Sinn des Apostels seyn, welcher vorher alle Heiden, als in der sittlichen Verhärtung und Verkehrtheit befangen, geschildert hätte. Man wollte daher ποιεῖν τα τ. νομου in der Bedeutung nehmen: idem facere quod lex facit, i. e. honesta praecipere, turpia vetare. So schon Beza, dann Elser, Capellus, Limb., Platt u. A. Es ließe sich bei dieser Auffassung ein guter Zusammenhang mit dem Nachfolgenden denken, allein es liegt so sehr nahe, das ποιεῖν τα τοῦ νομου in dem Sinne zu nehmen, in welchem sonst so häufig ποιεῖν τον νομον vorkommt, auch scheint es deutlich dem ποιηται νομου in B. 13. zu entsprechen. Man kann ja überdies nicht sagen, daß der Apostel durch die obige Schilderung der Verkehrtheit der Heiden jeden Einzelnen ohne Ausnahme bezeichnet, und die Unmöglichkeit einer wenigstens äußerlichen Sittlichkeit geläugnet habe. Es ist ja hier überhaupt nur die Rede von der äußerlichen Uebereinstimmung mit dem Gesetze, diese würde gewiß der Ap. dem Heiden in mancherlei Beziehungen des Lebens nicht streitig gemacht haben. Ja noch mehr als das; wenn der Heide den νομος γραπτος in seinem Innern als ein von Gott selbst in sein Herz geschriebenes Gebot betrachtete, so konnte er selbst aus Scheu vor dem Heiligen, aus Ehrfurcht sich zur Befolgung der Gebote angetrieben fühlen. Diese Ehrfurcht vor dem Heiligen, wenn gleich sie bei den Hellenen nicht das Leben beherrscht, tritt doch in manchen Aussprüchen der Tragiker herrlich hervor. Um nur ein Beispiel anzuführen, s. den trefflichen Chor in Oedipus Tyr. v. 845 ff. über das Gewissen.

B. 15. Eine Bestätigung des 14ten Verses. Paulus will Beweise dafür angeben, daß die gesetzmäßigen Handlungen der Heiden sich wirklich auf ein inneres Gesetz im Busen gründen. Zu

dem Ende beruft Paulus sich auf den Kampf der Willensneigungen im Menschen und die darüber vom sittlichen Bewußtseyn gefällten Urtheile. Er knüpft wieder durch *οὕτως* an, welches wir auch hier auflösen müssen durch *γὰρ: ἐνδείκνυται γὰρ*. Das *ἐνδείκνυται* ist hier nicht mit Grotius durch die Glosse zu erklären: *vitalis scilicet innocentia*. Der Endzweck des Apostels in diesem Verse ist ja eben die Erscheinungen eines sittlicheren Lebens der Heiden zu erklären aus der Offenbarung des Willens Gottes in ihrem Innern, folglich bezeichnet das *ἐνδ.* das Offenbarwerden jenes inneren Gesetzes bei genauer Untersuchung des Innern. Es fragt sich nun, was die Bedeutung von *ἐργον* sei in dieser Verbindung mit *νομον*? Am einfachsten ist es; *ἐργον τοῦ νομου* collectivisch in der Bedeutung zu nehmen, in welcher sonst immer der Plural *τα ἐργα τοῦ νομου* vorkommt „sie zeigen die vom Gesetz gebotenen Werke in ihrem Innern.“ So Theoph. und die meisten Aelteren. Allein es ist unwahrscheinlich, daß der Singular geradezu für den einmal in dieser Bedeutung recipirten Plural vorkommen sollte, wenn man nicht etwa 1 Theß. 1, 3. das *ἐργον πιστεως* für *τα ἐργα τῆς πιστεως* nimmt, wie Worsius de Hebr. N. T. p. 256. thut. Diejenigen Exegeten, welche B. 14. das *ποιεῖν τα τοῦ νομου* in der Bedeutung nahmen „das Amt des Gesetzes ausüben,“ nehmen auch hier *ἐργον* in der Bedeutung officium, negotium. Grotius, der in der Auslegung des 14ten Verses denselben nicht beistimmt, erklärt doch *ἐργον* hier: *id quod lex in Iudaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti. Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire*. Auch de Wette übersetzt: „das Thun des Gesetzes.“ Diese Bedeutung von *ἐργον* ist sprachlich ganz wohl begründet, doch fällt sie mit jener Erklärung des *ποιεῖν τα τοῦ νομου*. Es wird demnach nur übrig bleiben *ἐργον* für periphrastisch zu halten, wie Palaiet, Wolf, Schleusner u. A. Zu vergleichen wäre von Stellen der Classiker für diesen Gebrauch des *ἐργον*: Polydorus, Strat. l. 1. c. 18.: *τοῦ λογίου το ἐργον ἀποβαίνει τῇδε*. Diogenes Laert., Prooem. ad hist. phil.: *το τῆς φιλοσοφίας ἐργον ἐνιοι φασιν ἀπο βαρβαρων ἀρξαι*. Bekannt ist der periphrastische Gebrauch von *χρῆμα, πρᾶγμα*, s. Wiger., S. 159. Da nun aber diese Worte nicht immer rein pleonastisch sind, so würde auch hier *ἐργον* nicht ganz überflüssig stehen, sondern beinahe so viel wie *ὑπο-*

νομος bedeuten, wie dies schon Erasmus vermuthete. So übersetzt Sellar: „der Inhalt des Gesetzes.“ Michaelis: „der Sache nach ist.“ Volten will sogar c. 3, 20. *ἐργα νομ* „*νομου* durch „Inhalt des Gesetzes“ übersetzen, so auch Coar. Vorstius. Aus den Apokryphen könnte Baruch 5, 61. für diesen Gebrauch des *ἐργον* verglichen werden, wo οὐδεν ἰσων *ἐργον* so viel wie ἰσων, denn die Erklärung, die Schleusner im Thesaurus in LXX. davon giebt, *virtus operosa* dürfte auf keine Weise zu billigen seyn. Im R. L. kommt es ähnlich vor Eph. 4, 12. und vielleicht auch 1 Theff. 1, 3. — Συμμαρ. αὐτῶν τ. σ. Es ist zu fragen, ob Paulus unter der *συνειδήσις* und nachher wieder unter den *λογισμοῖς* etwas von dem *νομος γραπτος ἐν τ. κ.* Verschiedenes versteht. Dann müßte man diese drei Commata unsers Verses coordiniren als drei verschiedene Bestätigungen dafür, daß die gesetzlichen Handlungen der Heiden aus einem innerlichen Gesetze hervorgehen. So der luther. Exeget Hemming. Wiewohl sich allenfalls diese Coordination rechtfertigen ließe, so ist es doch natürlicher das zweite und dritte Comma dem ersten unterzuordnen und als erläuternde Exegetese desselben zu betrachten. Der Ausdruck *νομος γραπτος* war im gewöhnlichen Leben nicht gebräuchlich, Paulus erläutert ihn daher durch gewöhnlichere Ausdrücke, welche zugleich auf die Facta hinweisen, durch die er gerechtfertigt wird. Unter dem allgemeinen Ausdrucke *νομος γραπτος* verstand Paulus die *συνειδήσις*, das Gottverwandte im Menschen, insofern es sich als ein Gefühl des Rechtes und des Guten offenbart. Man könnte auf das *συν* in *συμπαρνοουσης* Nachdruck legen, und es entweder auf *νομος γραπτος* oder *ταῖς καρδίαις* beziehen, allein die *συνειδήσις* kann doch nur als identisch mit dem *νομος γραπτος* gedacht werden, und die *καρδια*, d. i. das Gemüth, legt doch nur ein Zeugniß ab vermöge des *νομος γραπτος* in ihr, mithin kann sie auch nicht wohl als ein Zeuge neben der *συνειδήσις* betrachtet werden. Wir nehmen daher das Compositum in der Bedeutung des Simpler. Auch *συνειδέναι* hat die Bedeutung des Mitwissens mit einem Andern, aber die Bedeutung des simul sciendi geht auch hierbei nicht selten unter, daher es auch mit dem Dativ der Sache steht. So Plato, Phaedon, p. 92. d. Vgl. Buttmann ad Dem. in Midiam, S. 186. — Was nun das dritte Comma betrifft, so

ist dies wieder Epegegesis und Ausführung des vorhergegangenen zweiten. Jenes unmittelbare sittliche Bewußtseyn des Menschen wird nämlich vermittelt durch einzelne λογισμοί, die in die Reflexion eintreten. *Μεταξυ ἀλλ.* *Μεταξυ* ist hier so viel als *ἀλλὰ*. So der Syrer; Vulg. *in vicem*. Aehnlich gebraucht: Matth. 18, 15. Apg. 15, 9. Der Gegensatz davon ist das Anklagen der einen Parthei vor Gericht, und das Rechtfertigen der andern, was hier im Gewissen in einer Person erscheint. — *Κατηγ. ἡ κ. ἀπολ.* ist nicht mit Dekum. und Sebast. Schmidt auf verschiedene Personen zu beziehen, in deren einer die Aussprüche des Gewissens rechtfertigten, in der andern bestrafte, sondern der Apostel redet von dem doppelten Geschäft des Gewissens in einem und demselben Menschen. Zu den beiden Verbis wird man als Object am besten ergänzen: *τον ἀνθρώπου*, nicht *ἐαυτούς*, was freilich besser zu *μεταξυ ἀλλήλων* passen würde. Es sind aber nicht die Aussprüche des Gewissens, die sich selbst einander anklagen und entschuldigen, sondern es sind die Richterstimmen des Gewissens, welche die Willensneigungen und Begierden des Menschen billigen oder verwerfen. Eine Parallelstelle ist B. d. Weish. 4, 20., und bei Philo, de Decal. p. 756. (ed. Frankf.): *ὁ μὲν ἐν ἑκάστη ψυχῇ συνοικῶν καὶ συμπεφυκώς ἐλεγχος ὡς μὲν κατηγορὸς αἰτιάται, κατηγορεῖ, δυνάμει, παλιν δ' ὡς δίκαστος διδάσκει, νοουθετεῖ, παρακαλεῖ μεταβαλλεσθαι.* — Auch die Rabbinen nennen das Gewissen *מַשְׁפָּט* den Ankläger. — Treffend umschreibt diesen Vers Erasmus: *etenim cum nationes a lege Mosaica alienae; ultro naturae ductu, quae lege iubentur, faciunt; quamvis nullo legis Mosaicæ praescripto moneantur, tamen ipsi sibi legis vice sunt, propterea quod rem legis expriment non tabulis sed ipsis mentibus insculptae, et quidquid apud eos, qui sub lege vivunt, geri solet apud tribunal, hoc in istorum pectore geritur, dum pro te aut adversum te testimonium dicit conscientia.*

B. 16. Die Verbindung dieses Verses mit den vorhergehenden hat den Auslegern in grammatischer Hinsicht Schwierigkeiten gemacht, obwohl in Betracht des Sinnes kein Zweifel seyn kann über den genauen Zusammenhang. Bei weitem die Meisten halfen sich durch Einklammerung von B. 13. 14. 15., so daß das

ἐν ἡμερᾷ sich genau an προησονται in B. 12. angeschlossen. So Grotius, Limborch, Wolf, auch Winer. Allein schon Heumann bemerkt, daß man sich bei einem so feurigen Charakter wie Pauli kaum eine so große Parenthese denken und dieselbe nur dadurch erklären könne, daß man annehme, Paulus habe die drei Verse erst bei Durchlesung des Briefes noch beigeschrieben. Dieser öfters von Heum. gewählte Ausweg ist aber ebenfalls wenig probabel. Doch auch abgesehen vom Charakter Pauli, finden wir einen so großen innern Zusammenhang in B. 13. 14. 15. und eine so genaue Verknüpfung von B. 13. mit B. 12., daß eine Parenthese unwahrscheinlich ist, und man nur bei ängstlichem Aufsuchen darauf fallen wird, B. 16. an B. 12. anzuschließen. Auch wird man es nicht zugeben, was Heum. ebenfalls vorschlägt und Beza in seiner Uebersetzung wirklich that, bloß B. 14. und 15. einzuklammern, denn theils hängt B. 14. mit 13. eben so genau zusammen, wie B. 13. mit B. 12., theils enthält B. 14. einen offenbaren Gegensatz zu B. 17. Auch wird es endlich nicht angehen, B. 15. allein einzuschließen, da οἱτινες eine genau sich anschließende Fortführung von B. 14. anzeigt. Am allergezwungensten ist nun der von Koppe und Rosenmüller gewählte Ausweg. Koppe nimmt μεταξὺ in der Bed. von μετεπειτα, welche es unläugbar ebenfalls hat, dann ist ἀλλ. τ. λογισμῶν κατηγο. ἢ κ. ἀπολ. ein Gen. absolutus, zu welchem ἐαυτῶν zu ergänzen. Indem nun Koppe μεταξὺ an ἐν ἡμερᾷ anschließt, entsteht ihm folgende erkünstelte Uebersetzung: „Ihr eignes Gewissen sagt es ihnen, und ihre eignen Grundsätze sollen dereinst sie anklagen oder auch vertheidigen, wann Gott richten wird. . . .“ Weit besser als alle diese Constructionsweisen ist die ungezwungene von Bengel, welcher ἐν ἡμερᾷ mit ἐνδεικνύται verbindet, was man dann sehr wohl thun kann, wenn man das zweite und dritte Comma des funfzehnten Verses dem ersten subordinirt hat. Er bemerkt sodann zur Erklärung: quale quidquid fuit, tale cum conspicietur, definietur et manebit. In illo die constabit illud in cordibus scriptum legis, apologiam etiam aliquam recte factorum coniunctam habens, quamvis homo in iudicio succumbat, semet accusatore, propter caetera. Idque infert accusationem vel etiam defensionem (a maiori ad minus procedendo) in hac quoque vita con-

stantem, quoties vel ipsum repraesentatur homini iudicium futurum, vel praeludia eius in conscientia, homine inscio, aguntur. Ihm folgt Ehr. Schmid. Etwas verschieden von dieser Auffassung ist die des Calvin, welcher auch Hieronymus folgt in Comm. in Isa. I. 18. c. 66. v. 18. zu dem Verset: opera et cogitationes eorum venio ut congregem. Diese schließen das *ἐν ἡμεῖς* unmittelbar an das vorhergegangene *ἀπολ.* an, welches der hebr. und namentlich der paulinischen Constructionswiese sehr angemessen ist, und indem sie *ἐν* in der Bed. von *eis ἡμᾶς* nehmen, geben sie dem Ganzen den Sinn, daß der Endzweck dieses Kampfes des Gewissens gegen die ungöttlichen Willensneigungen dieser sei, zur Zeit des Gerichtes den Menschen durch sich selbst widerlegen und überführen zu können. Calvin: rationes autem istas accusandi et defendendi ad diem Domini confert, non quia sint tunc primum emersurae, quae assidue nunc vigent ac officium suum exercent, sed quia sint tunc quoque valiturae, ne quis ut frivolas et evanidas contemnat. Deum. und Theoph. und, wie es scheint, nicht weniger Theod. und Chrys. ziehen ebenfalls *ἐν ἡμεῖς* zu *ἀπολ.*, allein nicht in der Bedeutung von *eis ἡμᾶς*, vielmehr wollen sie, daß jene Gewissensaussprüche überhaupt erst beim Gericht erfolgen werden. Ihre ganze Auffassung des Sages hat Unklarheit. Es scheint nur zwischen der Calvinischen oder der Bengelschen Construction die Wahl zu seyn. Doch könnte auch die Construction der griechischen Väter beibehalten und nur in so weit modificirt werden, daß *ἐν ἡμεῖς* emphatisch genommen würde, so daß der Sinn wäre: „ihre Gedanken rechtfertigen und klagen stets an, besonders aber am Tage . . .“ Ganz so Erasmus: secundum haec igitur iudicabit illos Deus olim, quum quod nunc occulte fit id praecordiorum latebris, tum propalam fiet sub oculis omnium. Der Apostel war B. 12. und 13. davon ausgegangen, von dem zukünftigen Gericht zu sprechen. Erst daran schloß sich der Gedanke von dem Gericht, was schon jetzt im Innern der Menschen statt findet. Bei diesem Zusammenhange läßt es sich wohl denken, wie in dem lebendigen Gemüthe des Ap. Gegenwart und Zukunft zusammenfließen konnte. Was jetzt innerlich geschieht, wird dann äußerlich offenbar werden. Für diese Erklärung spricht auch im Nachfolgenden der Gegensatz von den

τα κρυπτα zum öffentlichen Gericht. Wollten wir B. 16. an B. 12. anschließen, so würde das τα κρυπτα beziehungslos das seyn, jetzt aber können und müssen wir es beziehen auf jene dem äußern Auge verborgenen Kämpfe des Gewissens gegen die ungöttliche Gesinnung, die dann einem sichtbaren Gericht unterworfen werden. Von der Kundwerdung der κρυπτα τοῦ σκοτους und der βουλαὶ τῶν καρδιῶν in jener Periode des Weltgerichts spricht auch 1 Kor. 4, 5. — Κατὰ το εὐαγγ. μου. So nennt Paulus die gesammte ihm zur Verkündigung übertragene Lehre, Röm. 1, 16. 2 Tim. 2, 8., vgl. 1 Kor. 15, 1. — Διὰ I. X. Daß Christus im Zustande der Verherrlichung einst Richter über das Menschengeschlecht seyn werde, verkündet Paulus auch andernwärts, Apg. 17, 31., und Petrus Apg. 10, 42. Doch ist deswegen nicht, wie Pelagius und Grotius thun, gerade darauf ein besonderer Nachdruck zu legen, als wenn nämlich P. gerade deswegen κατὰ τ. εὐαγγ. μου hinzusetze, weil die menschliche Vernunft nicht aus sich selbst wissen könne, durch wen Gott richten werde. Paulus will durch jenen Zusatz nur auf eine feierliche Weise die große Wahrheit von jenem dereinstigen Gericht über die Menschheit bestätigen. Noch verfehlter ist es κ. τ. εὐαγγ. μου zusammenzunehmen mit διὰ I. X. „nach meiner von Jesu empfangenen Lehre.“ — Zum Schlusse führen wir noch Semlers willkührliche Hypothese an, daß ὅτε vor κρινεῖ Glossem, der Satz von ἐν ἡμέραις an ἀσυνόριστος aufzufassen und ἐν ἡμέραις zu übersetzen sei: publice.

Dritter Theil: Demnach steht der Jude, welcher mancherlei Gnadenmittel und eine bessere Erkenntniß hat, dabei aber das Gesetz übertritt, unter dem Heiden, der ohne äußere Gnadenmittel dem inneren Gesetz treu ist,

B. 17 — 29.

B. 17. Der Apostel zählt in diesem und den folgenden Versen alle Vortheile und Begünstigungen auf, welche der Jude, wenn er es ernst mit seiner Religion meinte, wirklich hatte, stellt sie aber mit den ruhmredigen Worten des Juden selbst dar. — Ei es ist aus äußeren überwiegenden Gründen und auch aus

innern als richtige Lesart in den Text zu nehmen. Die Lesart *ids* scheint freilich leichter, denn lesen wir *ei ds*, so vermissen wir den Nachsatz, aber bei dem Uebergewicht der *codd.* für *ei ds* ist eben wahrscheinlich, daß *ids* nur aufgenommen wurde, um den Zusammenhang zu erleichtern. Ueberdies fängt Paulus nicht leicht mit *ids* eine neue Gedankenreihe an. Den Nachsatz zu *ei ds*, der im Affect der Rede aussiel, finden wir auch der Sache nach in R. 21. *Ἰουδαῖος*. Daß der Apostel hier, wie die Meisten meinen, auf die Etymologie des Namens Jude anspiele, von *יהוה יחי* „Gott preisen“ hat wenig Wahrscheinlichkeit, vielmehr ist die Bemerkung von Grotius richtig: *nomen erat religionis eo tempore et significabat μονοθεον*. Es knüpfte sich an den Namen Jude die Erinnerung an all' das Große, was Gott an den Vätern ausgeführt, darum konnte der Jude damit prahlen. Wie viel sich der Israelit auf diesen Namen einbildete, sehen wir aus Gal. 2, 15. Phil. 3, 5. Offenb. 2, 9. Daher gebraucht auch der Apostel das Wort *ἐπονομαζειν*, welches feierlicher klingt. Plato, de leg. I. p. 8. Bip.: *ὃ ξενε Ἀθηναῖα. οὐ γὰρ οὐκ Ἀττικὸν ἐδελοιμ' ἂν προσαγορευεῖν. δοκεῖς γὰρ μοι τῆς θεοῦ ἐπωνυμίας ἀξίος εἶναι μᾶλλον ἐπονομαζεσθαι.* — *Ἐπαναπαυῆ τ. νομῳ*. *Ἐπαναπαυσθαι* ist bei den LXX. die Uebers. von *נחם* Micha 3, 11., also ist es gleich *πεποιθεῖν*, vergl. 1 Makk. 8, 12. Phil. 3, 4. Beza: *excitat Iudaeos Legi quasi placide indormientes, ut apertum et proximum periculum cernant.* — *Νομος* ist hier nicht im weitern Sinne von den Schriften des A. B. zu verstehen, sondern von dem Gesetz Moses im engern Sinn, wie aus dem Folgenden sich ergibt. — *Καυχᾶσαι ἐν θ.* Derselbe Ausdruck Röm. 5, 11. Während die Heiden sich *ἄθροισι ἐν τῷ κόσμῳ* fühlten, Eph. 2, 12., indem ihre Götter ohne lebendige Einwirkung aufs Leben waren, stand der Jude in lebendiger, geschichtlicher Beziehung zu seinem Gotte, und wußte dessen Thaten zu erzählen. 5 Mos. 4, 7.: *Denn wo ist ein so geehrtes Volk, zu dem Götter sich also nahe thun, als der Herr unser Gott, so oft wir ihn anrufen.* Ps. 147, 19. 20.: *Er zeigt Jakob sein Wort, Israel seine Sitten und Rechte; also thut er keinen Heiden, noch läßt sie wissen sein Recht, Hallelujah!* vergl. 2 Sam. 7, 23. De Lu m.: *ὡς μονος ἀγαπηθεῖς παρα τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους.*

B. 18. Fernere Begünstigungen des Israeliten, mit seinen eignen Worten angeführt. — *K. γιν. το θελ. sc. τοῦ θεοῦ.* So Baruch 4, 4.: *μακαριοι ἴσμεν Ἰσραηλ, ὅτι τα ἄρεστα τοῦ θεοῦ ἡμῖν γινώστα ἴσμεν.* — *Λογιμ. τ. διαφ.* Dieselbe Redensart Phil. 1, 10. *Λογισμαζειν* hat (vgl. zu 1, 28.) die doppelte Bedeutung von „zu unterscheiden wissen, prüfen“ und „loben, billigen“ und eben so hat *τ. διαφεροντα* die Bed. „entgegengesetzte Dinge“ und auch „das sich Auszeichnende.“ Die letztere Bedeutung Andokides, Or. 4. in Alcib.: *δεῖνον μὲν οὖν ἔστι καὶ ὑπο τῶν ἀγροοντων τα δικαία πασχειν καλῶς, πολὺ δὲ χαλεπωτερον ὅταν τις ἐπισταμενος τα διαφεροντα παραβαίνειν τολμᾷ.* Die erstere Xenophon, Mem. IV. 3, 11.: *ἐπειδὴ πολλὰ μὲν καλὰ καὶ ὠφελίμα, διαφεροντα δὲ ἀλλήλων ἔστι.* Demnach kann übersetzt werden „du weißt die verschiedenen Dinge zu prüfen.“ So Erasmus, Beza, Elsner, Clericus, auch schon Theodoret, welcher hat: *τα διαφεροντα ἀντι τοῦ ἐναντία ἀλλήλοις, δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν.* Oder es kann auch übersetzt werden „du erwählst, weißt zu billigen das Bessere, Vorzüglichere.“ Vulg.: *probas utiliora.* So Chrys., Dekum., Theoph., Luther. Am vorzüglichsten scheint, wenn wir bloß unsere Stelle berücksichtigen, eine dritte Bedeutung, nach der es heißt: *causae dissidii, controversiae.* So Xenophon, Hist. Graec. 6, 3, 5.: *σωφρονων μὲν δηπου ἔστι, μηδὲ εἰ μὴ μικρὰ τα διαφεροντα εἰς πολεμον ἀνειρεῖσθαι.* Polyb., Hist. 31, 13, 1.: *τα διαφεροντα τῷ βασιλεῖ προς τους Γαλατας* „die Streitigkeiten des Königs mit den Galatern.“ Danach wäre zu übersetzen: „du prüfest die Streitfragen.“ Diese Bedeutung dürfte indeß Phil. 1, 10. nicht zulässig seyn, und da wohl der Apostel diese Phrase hier in keinem andern Sinne als dort genommen, so entscheiden wir uns für die zweite Bedeutung, welche Phil. 1, 10. am besten paßt. Calvin sagt: *duplex est probatio, altera electionis, quum id quod bonum probavimus, amplectimur, altera iudicii, qua discernimus quidem bonum a malo, sed conatu vel studio minime sectamur. Sic ergo erant eruditi in Lege Iudaei, ut possent morum censuram exercere, sed de vita sua ad hanc censuram exigenda parum erant solliciti.*

B. 19. Nachdem in B. 17. und 18. nur das Verhältniß der Juden geschildert war in Bezug auf die für sie selbst erwachsenden Vortheile, führt jetzt der Apostel an, welche höhere Stellung die Juden sich in Vergleich zu den Heiden anmaßten, und wie sie, was sie bei wahrhaft frommer Gesinnung freilich auch konnten, sogar diesen Wegweiser zum Heile werden wollten. — Ὁδηγόντων. So warf der Herr selbst den Pariskäern vor, daß sie blinde Leiter der Blinden wären, Matth. 23, 14. Bekannt ist, wie sie dennoch sich viel Mühe gaben Proselyten zu machen, welche Bestrebungen bei dem schlechteren Theile der Pharisäer (denn es gab auch edle Menschen unter ihnen, welches der Talmud selbst bezeugt, s. Buxt. Lex. Talm. s. v. פרושית) theils aus gutmeinender Unwissenheit, theils auch aus Eitelkeit hervorgingen, Matth. 23, 15. S. darüber die gründliche Abhandlung von Danz in Meuschen's Nov. Test. ex Talmudo illustr. Lips. 1736. p. 649. — Ὡς τ. ἐν σκοτει. Der Messias sollte das Licht der Heiden werden nach Jes. 49, 6., vergl. Luc. 2, 32. Da aber in jener Zeit auch sein Volk mit Antheil an des Messias Verherrlichung nehmen sollte, indem auch von den Juden Missionare an die Heiden ausgehn sollten, Jes. 66, 19., so betrachtete sich jeder einzelne gesetzkundige Jude als „Licht der Heiden.“

B. 20. Ἀφρονες, gleich ὡρενα, Ps. 19, 8. ἄφρων kann gleichbedeutend damit seyn; Matth. 11, 25. steht es im Gegensatz mit σοφοί. Es könnte indeß auch insbesondere an die jüdischen Proselyten gedacht seyn, welche bildlicherweise so genannt wurden (Selden, de iure nat. et gent. II, 4.), weswegen auch im R. L. σοφοντοί und ἄφρωνες von jungen Christen 1 Tim. 3, 6. 1 Kor. 3, 1. Man könnte sagen, daß sich die Rabbinen gegen ihre Proselyten wohl nicht so hochmüthig, sondern vielmehr freundlich bewiesen haben möchten. Ueber ihren Stolz gegen dieselben s. indeß Andr. Schmid, de symb. Apost. in Talmudo rudoribus, Helmst. G. 26. 27. — ἔχοντα τ. μορφή. Μορφηωσις und μορφηωμα bezeichnet „die Gestalt, das Bild einer Sache.“ Die Benennung kann nun festgehalten werden im Gegensatz zum innern Wesen, dann bezeichnet es den Schein. Phavor.: το ἐπιπλαστον, εἰκων κ. σχῆμα ἀληθείας, οὐκ ὄν δε. In diesem übeln Sinne gebraucht es Paulus 2 Tim. 3, 5.

So nehmen es hier Hammond, Lange u. A. Theoph.: *ἔχεις τ. μορφ. ὅτι ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς κατορθώμασιν, ἀλλ' ἐν τῷ νόμῳ, πεποιθὼς αὐτῷ ὡς μορφοῦντι τὴν ἀρετὴν. ὥστερ' ἔαν τις βασιλεὺς εἰκονὰ ἔχων αὐτὸς μὲν κατ' αὐτὴν μηδὲν ζωγραφῶι· οἱ δὲ μὴ πιστευόντες αὐτὴν, κ. χωρὶς τοῦ πρὸς αὐτὴν ἀποβλεπεῖν, μετα ἀληθείας αὐτὴν μιμοῦντο.* Allein es kann auch *μορφωσις* den vollkommenen Abdruck bezeichnen und dann im guten Sinne stehen, wie das Zeitm. Gal. 4, 19., wie *ὑποτυπωσις* 2 Tim. 1, 13. So auch im Latein. *formas, forma officii*, Cic. Off. 1, 29., *forma reipublicae*. Diesen Sinn müssen wir hier annehmen, weil ja von einem Vorzuge die Rede ist, mit dem sich der Theokrat brüstet. Chrys.: *διο καὶ ἐπιδαμνιλευσται ὁ Παῦλος τοῖς δοκοῦσιν αὐτῶν εἶναι ἐγκωμιαίους, εἰδὼς ὅτι μείζωνος κατηγορίας ὑποθεσὶς τα λεγόμενα.*

B. 21. Nun folgt eigentlich der Nachsatz zu dem *εἰ δὲ* B. 17. Der Apostel nimmt wieder auf, was er über die Vorzüge des Juden gesagt, namentlich über seinen höhern Standpunkt zu den Heiden, und in einer kräftigen Antanaplastis macht er sie aufmerksam auf den bei so vieler Begünstigung der Erkenntniß desto furchtbareren Abstand des Lebens. Durch die Frage, in welcher der Tadel ausgesprochen wird, wird derselbe noch erhöht. Die von Paulus gerügten Sünden des Stehlens und Ehebrechens muß man nicht gerade, wie Michaelis u. A., als solche ansehen, welche unter den Juden vorzüglich im Schwange waren. Wie man aus dem *ἱεροσυλαίς* sieht, greift Paulus nur besonders arge Sünden beispieisweise heraus, von denen nämlich unter einem von Gott so sehr begünstigten Volke gar kein Beispiel hätte vorkommen sollen. Es ist wohl natürlich, daß dem Apostel besonders sich die Gesetzgelehrten vor Augen stellen, während er dieses schreibt, da, was Charakter des verderbten Volks im Ganzen war, von diesen besonders galt, wie auch das Proselytenmachen B. 20., darum können die Aussprüche Christi gegen die Gesetzgelehrten als Parallelen angeführt werden, wie Matth. 23, 14. wider ihre Habsucht. — *Κηρύσσω* ist hier gleich *κηρύσσειν* in der Bedeutung *proclamare, mandatum edere*, Jona 3, 6.

B. 22. Die berühmtesten rabbinischen Gelehrten, wie R. Akiba, Meir, Eleasar u. A. beschuldigt der Talmud des Ehebruchs. — *Ἀγών* in der Bedeutung „einen richterlichen

Ausspruch thun," Matth. 16, 6. Marc. 7, 11. So ist *τοιοῦτο* Befehl übersetzt *τα λεγόμενα* Esch. 3, 3. — *Ὁ βδελ. τ. εἰδ.* *Εἰδωλα* eigentlich Götzenbilder, dann auch heidnische Götter, die auch *βδελυγματα* genannt werden *τοιοῦτοι*. Der Israelit, namentlich nach der Gefangenschaft, hatte wirklich einen horror davor. Als z. B. Pilatus die Abbildungen des Kaisers auf den Geldzeichen mit den Soldaten nach Jerusalem bringen ließ, eilten die Juden in großer Anzahl zu ihm nach Cäsarea. Fünf Tage lang erhielten sie kein Gehör. Da endlich Pilatus erschien, ließ er ihnen den Tod drohen, wenn sie nicht sogleich sich entfernten. Sie aber legten sich auf die Erde, boten den Hals dar und schrieten, sie wollten lieber insgesammt sterben, als wider ihr Gesetz Bilder in ihrer Stadt haben. Ios. Archaeol. I. XVIII. c. 3. §. 1. De B. I. I. II. c. 9. §. 2. 3. Wäre nur dieser Eifer mit der rechten Gesinnung vereint gewesen! — Das *ἱεροσυλεῖν* kann eine zweifache Bedeutung haben. Die gewöhnliche ist die „einen Tempel plündern.“ Danach könnte der Sinn seyn „du beraubest die Götzentempel.“ So nimmt es Ehyrs., Theoph., Elericus, Koppe. Elericus umschreibt nach dieser Erklärung den Satz: *tu qui ab idolia abhorrere fingis quasi rebus summopere pollutis, quas ne attingere quidem velles, tamen si detur occasio, ipsa eorum templa spoliare non vereris.* Im Gesetz war übrigens die Aneignung heidnischer Güter streng verboten, 5 Mos. 7, 25. Michaelis, Mos. Recht, Th. V. §. 248. Auch mißbilligte sie nach Moses Josephus Archaeol. I. IV. c. 8. §. 10. Der Sinn würde also der seyn: „Du der du sonst ein so großer Feind alles dessen bist, was zum Götzendienste gehört, eignest dir sogar die Güter heidnischer Tempel an.“ Allein, was gegen diese Erklärung spricht, einmal berichtet uns die Geschichte kein Beispiel von solchen Plünderungen heidnischer Tempel, sodann kann man sich auch gar nicht denken, daß so oft Gelegenheiten dazu vorgekommen seyn sollten. Eine andere Auslegung des Wortes ist daher die, es metaphorisch zu nehmen und auf die Entziehung der Abgaben an die Tempel, von Seiten der Laien, und der Einkünfte von Seiten der Priester zu beziehen. So Pelagius, Grotius u. v. A. Man führt das Beispiel an Ios. Archaeol. I. VIII. c. 3. §. 6., wo erzählt wird, daß die Juden die reichen Tempelsteuern der Proselytin Fulvia unter-

unterschlügen, und beruft sich auf die den Juden gemachten Beschuldigungen Maleachi Cap. 1, 8, 12, 13, 14. Cap. 3, 10. Doch scheint auch diese Beziehung auf das gewissenlose Umgehen mit den Tempelsteuern eine gar zu beschränkte. Man kann daher geneigt seyn, das *ισποσυλίσιν* in einer noch allgemeineren Bedeutung zu nehmen „bist ein Schänder des Heiligen,“ ohne zu bestimmen, was für eine Entheiligung des Heiligen dem Apostel besonders vorgeschwiebt habe, der wohl nur im Affect auf dies Wort kam. So schon Bengel: Deo non das gloriam, quas proprio Dei est. So auch Ehr. Schmid, Schleusner.

B. 23. Ὁς καυχᾶσαι ἐν. v. Baruch 4, 3. heißt das Geseß ἡ δοξα τοῦ Ἰσραηλ. — Δια τ. παρ. τ. v. τ. θ. ἀτιμ. Ehr yf. bemerkt: Sie begehen eine dreifache Sünde; sie entehren; sie entehren durch das, womit sie geehrt sind; entehren den, der sie aus Gnaden geehrt hat. Rühmt sich nämlich Einer eines besonderen Gnaden-Erweises Gottes, so ist er verpflichtet, um so viel würdiger und heiliger zu wandeln, sonst wird Gott entehrt, weil er einem Unwürdigen einen Gnaden-Erweis gegeben. So heißt es, daß die Heiden Gott lästern und gering schätzen, weil sein Volk in die Gefangenschaft gerathen, Jes. 52, 5. Ezech. 36, 20, 23. Sie in Gefangenschaft zu schicken war aber Gott genöthigt, wegen ihrer vielen Uebertretungen. So machte ihre Ungerechtigkeit Gott, der ihr Gott hieß, ein böses Gerücht. Eben so sagt Christus, wir sollen unser Licht vor den Menschen leuchten lassen, damit der Vater im Himmel gepriesen werde, Matth. 5, 16.

B. 24. Wir haben schon zu Cap. 1, 17. bemerkt, wie gern die Juden überhaupt und auch die Apostel Vieles mit alttestamentlichen Worten sagen. Bei Paulus finden wir, daß er besonders alles Harte und den Juden Auffällige in Citaten aus dem A. T. beibringt. C. Cap. 11. dieses Briefes. So auch hier. Man kann bei solchen Anführungen zur Umschreibung hinzusetzen: „Nicht ich bloß sage dergleichen, so werdet ihr ja schon im alten Bunde geschildert.“ De k u m.: ἐπειδὴ βαρὺ εἶπεν ὅτι τ. θεοῦ ἀτιμαίεις, τὸν προφήτην παραγὰι μαρτυροῦσα. Paulus nennt keine Bibelstelle, denn er citirt nur aus dem Gedächtniß nach dem Sinne. Stellen, die ihm vorschweben konnten und hieher gehören, sind

folgende: *Exech.* 36, 28. *2 Sam.* 12, 14. *Nehem.* 5, 9.; besonders aber die übereinstimmendste *Jes.* 52, 5.

B. 25. Der Apostel hatte durch alles Vorhergehende schon hinlänglich angedeutet, daß der Vorzug, den Israel genösse, so wenig ihnen an und für sich das Wohlgefallen Gottes auswirken könne, daß vielmehr, wenn nicht die demselben entsprechende Gesinnung hinzutrete, der Jude völlig in gleichem Range mit dem Heiden stehe, ja der Heide je nach Maassgabe seiner Gesinnung über dem Juden stehen könne. Bestimmt ausgesprochen hatte er es noch nicht. Dies thut er hier, doch auch hier mit großer Mäßigung, um nicht von zelotischen Judaisten als ein eccentricer Versächter der alten Theokratie ausgeschrien zu werden. Paulus läßt nämlich die Würde, Bundesvolk Gottes und Aufbehalter göttlicher Offenbarungen zu seyn, in aller Ehrfurcht stehni, und statt die Heiden dadurch den Juden gleichzusetzen, daß er sagen sollte: die Idee eines Bundesvolkes ist eine völlig eitle, es kommt überhaupt nur auf geheiligte Gesinnung an, sagt er: „Die Würde eines Bundesvolkes erkenne ich wohl an, Gott ertheilte sie denen, von welchen er wünschte, daß sie diese Würde vollkommen begriffen und derselben gemäß lebten. Da diese aber sie mißkenneten, so tritt der das Sittengesetz zu beobachten strebende Heide in diese Würde ein, und der um die Befolgung des göttlichen Gesetzes unbesümmerte Jude wird betrachtet, als habe er an dieser Würde durchaus keinen Antheil.“ Da die Beschneidung das Zeichen dessen war, der zum Bundesvolk gehörte, so nennt Paulus beständig das Zeichen für die Sache, *περιτομή* ist: „die Würde eines Bundesvolkes“, *ἀποβυστία*: „das Ausgeschlossenseyn von einem nähern Verhältniß zu Gott.“ Eine dem metonymischen Sprachgebrauch wie dem Inhalt nach ganz parallele Stelle (die indeß im Ausdruck unwürdig ist) ist: *Schemoth rabba*, Sect. 19. fol. 118. (bei Schöttgen a. h. l.): *dixit R. Berachias: Ne haeretici et apostatae et impii ex Israelitis dicant: Quandoquidem circumcisi sumus, in infernum non descendimus, quid agit Deus S. B? Mittit abelum et praeputia eorum attrahit, ut ipsi praeputati in infernum descendant.*

B. 26. *Ἀποβυστία* das erstemal, wie aus dem dem zweiten *ἀποβυστία* statt *αὐτῆς* hinzugefügten *αὐτοῦ* erhellt, per meton. abstr. pro concr. für *ἀποβυστοι* und dies für *οἱ ἄθεοι ἐν τῷ*

κοσμη. — Διακαιωματα την sind die einzelnen Verordnungen. — *ὁυλασσειν* nach dem hebräischen *וַיִּבְרַח* beschreiben. Das *εἰς* vor *περιτ.* ist das hebräische *ל*, welches immer vor der Sache steht, welche aus einer andern wird.

B. 27. Es kann das *καὶ* entweder eng an das Vorhergegangene angeschlossen werden, so daß auch dieser Satz mit in das Gebiet der obigen Frage gehört, wie die Vulgata, Beza, Limb., Calvin, welche Construction mehr griechisch ist, oder es kann dieser Vers als Schlußfolge des Vorhergehenden von demselben abgetrennt werden, so daß das *καὶ* fortschreitend ist. So würde es dem Hellenistischen angemessener seyn. So Luther und Eras., mus in der Paraphrase: imo non solum aequabitur tibi in hac parte, quin imo praeferetur. — *Κρινεῖ*. Die Gesetzbefolgung des Heiden wird als lebendiges Zeugniß gegen die Juden dienen. Grotius: comparatione sui tuam culpam vincet, Bgl. denselben Sprachgebrauch Matth. 12, 42. Hbr. 11, 7. — *Ἡ ἐκ φ. ἀκροβ.* Unstreitig sind diese Worte zusammenzunehmen. Der Apostel hatte vorhin metaphorisch von Unbeschnittenen gesprochen, zu denen er die Juden zählte; damit der Leser wisse, daß er wieder aus der Metapher heraustrete, fügt er das *ἐκ φ.* hinzu. So Gal, 2, 15. *ἡμεῖς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους*. Es liegt daher in dem Satze auch nicht die geringste Veranlassung zu einer so gewaltsamen Construction, wie Koppe sie annimmt, welcher *ἐκ φ.* verbindet mit *νομον τελ.* — *Τ. δια γρ. κ. περ. παραβ. γ. Γράμμα*, per met. das geschriebene Gesetz wie 2 Kor. 3, 6. Durch Nennung von Gesetz und Beschneidung umfaßte Paulus alle Vorzüge Israels, welche bei der gegenwärtigen Betrachtung zu berücksichtigen waren. Was den Juden zur Gesetzbefolgung bewegen konnte, war einerseits der Gedanke an seine Begnadigung als Bundesvolk, andererseits die ihm zu Theil gewordene bestimmte Kenntniß des göttlichen Willens. Das *δια* nimmt Beza in seiner eigentlichen instrumentalen Bedeutung, indem ja das Gesetz und das Vorrecht als Bundesvolk Gelegenheitsursachen zur Verschlechterung des Juden wurden. Allein auf diesen Gedanken kommt Paulus erst später. Hier bezeichnet *δια* den Zustand, die Umstände, unter denen etwas geschieht. So öfter im N. T., besonders bei Paulus Apg. 12, 9. 1 Joh. 5, 6. Röm. 4, 11. Röm. 14, 10. 2 Kor. 2, 4. 2 Kor. 5, 10. Phil. 1, 20. *Δια*

umfaßt nämlich wie das lateinische *per* und das deutsche „durch“ den Begriff der Ursache und der Dertlichkeit „durchhin.“ Je nach dem nun der erstere oder letztere Begriff, besonders aber der letztere, vorwaltet, kann es auch „während“ heißen. In dem Begriffe „während“ liegt aber auch die Bedeutung „unter den Umständen — bei einer Sache.“ Und zwar findet sich jene Bedeutung des *dia* im class. Griech. theils in Redensarten, wo gewisse Hüfsverba mit den Substantiven verbunden werden, statt die eigentlichen Verba zu setzen, wie *dia πανματος εχειν*, *dia σπουδης εχειν*, *dia ποσου γινεσθαι*, *dia μνημης φερειν* statt *πανμαθεσθαι*, *σπουδαζειν*, u. s. w., theils in andern Verbindungen wie *dia χειρων εχειν*, *dia χαριτων ομιλειν*, theils endlich wo es Adverbien bildet, wie *dia ταχειν*, *δι' απεχθειας*, *δια βραχυτατων*. Fischer ad Weller. T. 3. P. 2. p. 171. 59. Aft, in Plat. Remp. p. 429.

B. 28. Hier schließt der Apostel den Erweis, daß Israel schuldig sei, und stürzt gänzlich das äußerliche Vertrauen auf die Theokratie als magisches Hüfsmittel der Seligkeit. — Chrys. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß auch hier der Apostel gar nicht ablängne, daß Gott wirklich seine Gnadenerweise besonders an das jüdische Volk geknüpft habe, allein man müsse nur recht verstehen, wen Gott unter dem Israel meine, welchem er die Erfüllung jener Verheißungen zugebracht habe, das sei immer nur der bekehrte Theil des Bundesvolkes, gleichsam die innere Gemeinde der Gläubigen in der äußeren Theokratie. Da nun offenbar ein großer Theil der Juden zu dieser innern Gemeinde nicht gehöre, so folge daraus, daß sie so gut wie die Heiden einer *κατασκευη* bedürfen, die vor Gott gilt. — *Οὐ γαρ ὁ ἐν τ. φ. Ιουδ. ε.* Sehr gewaltsam verknüpft Grotius diese Worte mit *οὐ ὁ ἐν.* in B. 29. „Nicht der äußerliche Jude ist es, der das Lob hat.“ Es ist klar, daß zu dem *ὁ ἐν τῷ φανερῷ* noch einmal *Ιουδαῖος* zu ergänzen ist, wie zu dem *ἡ ἐν τῷ φανερῷ* noch einmal *περιτομη*. Ganz unnatürlich Storr *ἐστι* für *ἐστὶ τι*, valet aliquid. Das *ἐν σαρκι* ist Epegegesis zu *ἐν τῷ φανερῷ*.

B. 29. Die Beschneidung war ein Symbol der Reinheit des Herzens, daher sprachen die Hebräer öfters, das Bezeichnete dem Bezeichnenden entgegensetzend, von einer Beschneidung des Herzens 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jer. 4, 4. Im N. T. heißt sie *π. ἀχει-*

ποιητος Col. 2, 11. Phil. 3, 2. — *Ἐν πν. οὐ γρ.* Das *ἐν πνεύματι* nimmt Beza und Heumann als Gegenstand von *π. καρδιας*, „die am Herzen, also am Geiste geschieht.“ Dann ergibt sich uns aber in dem *ἐν γρ.* kein rechter Gegensatz. Bei weitem die meisten Interpreten, Deikum., Grotius u. A. beziehen daher *πνεῦμα* auf den Geist Gottes als Wirkendes, nehmen *ἐν* in der hebräischen Bedeutung von „durch,“ erklären *γράμμα* im Gegensatz dazu von dem Befehle des Gesetzes, und übersetzen: „welche durch den heiligen Geist gewirkt wird, nicht aber durch das bloße Gesetzesgebot.“ Der Apostel würde dann hervorheben, daß in der alttestamentlichen Oekonomie nur ein gebietendes Gesetz, in der neutestamentlichen auch ein innerlich belebender Geist der Liebe waltet — ein Gegensatz, den der Apostel oft hervorhebt. Man kann aber auch *ἐν πν.* und *ἐν γρ.* adverbialisch nehmen, wie im Hebräischen die Adverbia durch *ב* gebildet werden „auf geistige Weise“ und auf „buchstäbliche, d. i. äußere Weise.“ So Augustin, Clericus u. A. Auch Beza erklärt *ἐν γρ.* so, bei welcher Erklärung er aber zu dem *ἐν πν.* auf die Art, wie er dieses erklärt, der Form nach keinen Gegensatz erhält. — Parallelstellen aus Rabbinen sind die Stelle aus dem Talmud, Tract. Nidda, f. 20, 2. „Der Jude sitzt im Innern des Herzens.“ Ferner R. Lipman im Rizzachon die merkwürdige Stelle, num. 21. p. 19.: *אין אדם נאמן בליב בליב אדם נאמן בליב אדם נאמן בליב אדם נאמן בליב* „Der Glaube hängt nicht von der Beschneidung ab, sondern vielmehr vom Herzen. Wer nicht wahrhaft glaubt, den macht seine Beschneidung nicht zum Juden.“ — *Οὐ* bezieht sich sowohl auf den innerlichen Juden, als auf die innerliche Beschneidung, es ist also als Neutrum aufzufassen. Die Construction ist ganz hebräisch. Wir müssen sie auflösen in: *τοῦτο γὰρ ἐπαινεῖται οὐ μόνον παρ' ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ.* Ueber das Wort *ἐπαινος* in richtiger Beziehung vgl. 1 Petri 2, 14. Röm. 13, 3.

Capitel III.

I n h a l t.

Der Apostel begegnet solchen, welche, ungeachtet seiner vorsichtigen Ausdrücke im vorigen Capitel, ihn dennoch beschuldigen konnten, er träte dem Ansehn der alttestamentlichen Theokratie zu nahe. Dagegen zeigt er, er lasse diese in ihrer vollen Würde. Dennoch aber müsse er bezeugen, daß, wo von dem Verhältniß zwischen Juden und Nicht-Juden in Bezug auf Schuldigkeit vor Gott und Hilfsbedürftigkeit die Rede sei, Juden und Heiden in gleiche Linie zu setzen seien, sie ermangelten beide des Zustandes einer solchen *δικαιοσύνη*, wie Gott sie von dem Menschen fordern könne. Da nun hieraus hervorgehe, daß durch die Erreichung einer vollkommenen Gesetzeserfüllung weder Heiden noch Juden sich eine solche *δικαιοσύνη* zu erringen vermöchten, wie sie Gott fordert, so offenbare jetzt Gott einen ganz neuen Weg zur Erlangung derselben, und dies eben in jenem Evangelio, was Paulus nach E. 1, 16. verkündigt. Diese neue Weise der *δικαιοσύνη* theilhaftig zu werden, besteht darin, daß sich der Mensch die durch Christum gestiftete Erlösung aneignet. Auf diese Weise, gelangt Heide wie Jude ohne Unterschied zur Rechtfertigung und die Gelegenheit zur Selbstsucht wird gänzlich ausgeschlossen.

T h e i l e.

1) Bezeugung, daß Paulus keinesweges das Ansehn der alttestamentlichen Theokratie herabsetzt, B. 1—8. 2) Erklärung, wie dessen ungeachtet in Bezug auf Sündenschuld und Hilfsbedürftigkeit zwischen Jude und Nicht-Jude kein Unterschied statt findet, B. 9—20. 3) Verkündigung, auf welche neue Art Gott allen Menschen Rechtfertigung ertheile, da sie unvernünftig sind, dieselbe durch vollkommene Gesetzeserfüllung zu erlangen, B. 21—26. 4) Epiphonema: Darthnung, wie bei dieser Art der Rechtfertigung die Gelegenheit zur Selbstsucht völlig ausgeschlossen wird, und Heide und Jude auf gleiche Weise Begnadigung empfangen, B. 27—31.

Erster Theil: Bezeugung, daß Paulus keinesweges das Ansehn der alttestamentlichen Theokratie herabsetzt, B. 1—8.

B. 1. Der Apostel hatte das vorige Capitel damit geschlossen, die Vorzüge, die Israel als Bundesvolk genieße, könnten auf keine Weise es mehr von Sündenschuld und Heilsbedürftigkeit be-

freien. Er führt jetzt den ihm selbst gehässigen Juden redend ein mit seinem orthodoxen Einwurf. — Οὐν „wenn es sich so verhält, wie B. 28. und 29. in Cap. 2. sagt.“ — Το περισσόν. Vulgata „amplius,“ besser: „praerogativa.“ Diod. Sic., ed. Bip. II. p. 278.: *δια την περιττοτητα μνημονευεσθαι.* Die zweite Frage ist nur genauere Bestimmung der ersten, insofern die Beschneidung eben das Zeichen der Glieder der Theokratie war.

B. 2. Die theokratischen Glieder des alten Bundes hatten in doppelter Hinsicht Vorzüge vor der Heidenwelt. Einmal abgesehen von der Erscheinung dessen, der das Ziel der ganzen alttestamentlichen Haushaltung war, war es eine große Gnade in näherer Beziehung zu Gott zu stehen als die Heiden, einer besonderen Leitung Gottes zu genießen. Sodann aber waren auch die Vorzüge Israels groß bei Erscheinung des neuen Gottesreiches; denn da sie Offenbarungen in Bezug auf dasselbe gehabt hatten, da es unter ihnen selbst erschien, da es ihnen zuerst verkündigt wurde, so waren sie in jeder Rücksicht eher in den Stand gesetzt darein einzugehen. Der Apostel läßt, weil es ja sein Hauptzweck war, die Juden zur Anerkennung ihres Bedürfnisses nach Christo zu führen, die erste Gattung der Vorzüge ganz außer Acht, von der zweiten nennt er in diesem Verse den ersten. Es erhellt aber aus dem Gesagten, daß alle diese Vorzüge solche waren, welche nur den Weg erleichterten, zu dem wahren Ziele zu gelangen, und vermöge dieser Beschaffenheit, falls das wahre Ziel nicht erstrebt wurde, die Strafbarkeit noch erhöhten. Im Gegensatz zu diesen Erweisen der göttlichen Liebe steht die jüdische Untreue desto mehr ab. Chrys.: *εἰδὸς οὐδαμοῦ τα κατορθώματα αὐτῶν ἀλλὰ τοῦ θεοῦ τας εὐσεβείας ἀπαριθμοῦντα;* — *Κατα πάντα τροπον.* Paulus hat wohl hiebei an nichts bestimmtes gedacht. Wir können aber darunter die doppelte Art Vorzüge verstehen, die, welche Israel genoß, abgesehen von der messianischen Zeit, und die, deren es sich erfreute, beim Eintritt derselben. — Πρῶτον μ. γ. Ein zweites folgt nicht, Einige wie Grotius, Hammond suchen es zwar Cap. 9, 4., allein sehr gezwungen. Daher wollen Andere es als Adjectiv in der Bedeutung „das vorzüglichste“ nehmen. Beza: *primarium illud est quod.* Allein das *μεν* zeigt zwar nicht nothwendig, aber doch wahrscheinlich auf ein folgen sollendes *δε*. Es ist überdies auch dem Geuer des paulinischen

Geistes angemessener, daß wir annehmen, er habe das folgen Sol-
 lende vergessen, oder das Erste für hinlänglich zu seinem Zwecke
 erachtet. Ducer, Calvin: *etiam unum istud esset, satis va-*
lens debet ad eorum dignitatem. Origenes construiert gewaltsam
ὅτι πρῶτον „ihnen zuerst anvertraut.“ Iag doch, einver-
 standenermaßen. *Ἐπιστευθησαν.* Das Subject hiezu ist
 nicht *τα λογια*, so daß ein illis ergänzt werden müßte; wie die
 Vulgata und der Syrer thut, sondern nach attischer Construction
 steht statt des Dativ pers. bei dem Passivo der Nominativ, welcher
 hier Subject ist und im Verbo liegt, daher ist *τα λογια* Accusativ
 „sie sind mit den Weissagungen betraut worden.“ Eben so 1 Kor.
 9, 17. Gal. 2, 7. So j. B. Philo, in Flacc. p. 987.: *Αἰγυ-*
πτον ἐπὶ δεσπτικῇ ἐπιτροπῇ. Rufian, Nigrin. c. 34.: *οἱ ἐπιτε-*
τραμμένοι τὰς πόλεις. — *Λογια τ. θ.* könnte nach dem
 Sprachgebrauche, der auch bei Philo vorkommt, die göttlichen
 Gebote überhaupt, insbesondere die zehn Gebote bezeichnen *ἐνδεκά-*
λογον (wie Apg. 7, 38.), indeß hatte Paulus eben gezeigt, daß der Besitz
 des νόμος den Juden nicht viel helfen könne; daher ist wohl eine
 andere Bedeutung anzunehmen. *Λογιον* heißt überhaupt „gött-
 licher Ausspruch“ und kann daher auch insbesondere von „Verhei-
 sungen, Weissagungen“ gebraucht werden, wie *χρησμοι*. Auch
 die Profanscr. gebrauchen es für *μαντευματα*. Die LXX. über-
 setzen *πρὶν* durch *λογίων κρισεως*. Auch Josephus nennt es
λογιον, antiqu. 8, 3, 8. Philo, quis rer. div. h., p. 482.:
ἀκροτελευτον λογίου τοῦ χρησθεντος αὐτοῦ τῷ νῦν. In der
 Bedeutung von *ἐπαγγελiai* nimmt es hier Hunnius, Seb.
 Schmidt u. A. In der Bedeutung von *προσταγματα* dagegen
 Ambros., Dekum., Beza, Beauf., man könnte dann ver-
 gleichen Ps. 147, 19, 20. — Eine besondere Auszeichnung der
 Juden als Theokraten ist also, daß sie der Vorahnungen der zu-
 künftigen Erlösungsanstalt gewürdigt wurden.

B. 3. Der Apostel macht sich selbst einen Einwurf, der mög-
 licherweise gegen jenen von ihm namhaft gemachten Vorzug der
 Israeliten erhoben werden konnte. Man konnte sagen: Was nützt
 es, daß die Israeliten viele Jahrhunderte vor der Ankunft des Er-
 löfers Weissagungen auf ihn und Verheissungen erhielten, nun, da
 er gekommen ist, glauben doch die meisten nicht; dies kann also
 doch nicht als eine besondere Begünstigung angesehen werden.

Darauf antwortet Paulus: Die Vortheile, welche ein an Jesum gläubiger Jude aus jenen früher geschehenen Verheißungen ableitet, bleiben ganz dieselben, wenn auch viele Juden ungläubig sind; denn Gott erfüllt einmal unwandelbar seine Verheißungen allen denen, welche diese Erfüllung annehmen. So hat also der an Jesum gläubig werdende Jude doch den Vortheil vor dem Heiden, daß jene Verheißungen ihn leichter zum Glauben hinführen, und, wenn er sich einmal zum Glauben entschlossen, ihn darin bestärken. Eine Sinnparallele ist 2 Tim. 2, 13. Theoph.: ταῦτα λαγῶν, δοκεῖ μὲν αὐτῶν ὑπεραπολογεῖσθαι, ἀγκλήμα δὲ ὁμῶς πάλιν ἄλλο εἰς μέσον αὐτοῖς προσφέρει, κ. δεικνύειν αὐτοὺς ἀπιστήσαντας τοῖς θεοῖς λόγοις, δι' ὧν ἐτιμῆθησαν. — Ἐπιστήσαν. Diejenigen, welche unter λογία das Gesetz verstehen, müssen ἐπιστήσαν gleichbedeutend nehmen mit ἠπειθήσαν, wie auch ein Eoder schreibt; es fragt sich aber sehr, ob dieses sprachrichtig sey. Hesychius, welcher diese Bedeutung angiebt, kann sie eben so wie jener eine Eoder um dieser Stelle willen angenommen haben. In der LXX. steht es in einigen codd. für ἡ ψ. 25, 3., allein nach kritischen Gründen ist dort ἀνομοῦντας zu recipiren. Koppe will, daß der Apostel das Verbum ἀπιστεῖν wegen des nachfolgenden πιστις gewählt habe, natürlicher ist es, daß er das nachfolgende πιστις wegen des vorhergegangenen ἀπιστεῖν wählte. — Τινες sagt der Apostel per charientismum statt οἱ πλείστοι. — Πιστις, Glaubwürdigkeit, Zuverlässigkeit. So vielleicht in manchen neutestamentlichen Stellen, wie Gal. 5, 22., vgl. Sir. 40, 12., bei Profanscribenten πολέμος ἀπιστος, bellum contra datam fidem. — Mel.: hic locus continet egregiam consolationem ac monet, ne propter ingentem multitudinem impiorum suspicemur promissionem gratiae Ecclesiae factam irritam esse, sed sciamus vere eam exhiberi, etiamsi paucissimi sint.

B. 4. Paulus verneint die Frage, die er sich selbst als Einwand aufgeworfen, ja um die gänzliche Unstatthaftigkeit jenes Einwandes zu zeigen, äußert er im Affect der Rede den Wunsch, daß immerhin alle Menschen insgesammt bundbrüchig werden möchten, das würde Gott nur noch mehr verherrlichen, denn es würde dadurch um so mehr sich offenbaren, wie groß seine Treue sei. Theoph.: θῶμεν ὅτι πάντες ἠπιστήσαν. καὶ τι τοῦτο; κἄν-

καὶ οὐκ ἀδικαίουνται ὁ Θεός. — *Μη γένοιτο* ist die heftigste Verneinung, unser „das sei ferne,“ wofür im Hebräischen *לֹא־יִהְיֶה* profana res mihi sit, im Rabbintischen *וְהָאֵלֹהִים* „sei ruhig und laß diese Gedanken fahren.“ Bei Profanscribenten steht *εἰς κατὰ φωνήν σοι*, Küster ad Arist. Plut. v. 525. Wegen dieses *γένοιτο* wird der Apostel bewogen, zur Paronomasie im nächsten Satz *γινεσθῶ* zu gebrauchen. Dieses *γινεσθῶ* können wir zweifach verstehen, je nachdem wir interpungiren. Herzog, welchem auch Koppe folgt, setzt hinter *γινεσθῶ* *ὅς* ein Colon, und nimmt an, daß das Folgende Anführung einer Bibelstelle sei, von Ps. 116, 11. Dann hieße *γινεσθῶ* „erfüllt werden,“ oder wie Koppe übersetzen will „vielmehr so sei es.“ Bei dieser letztern Uebersetzung vermißt man ein *ὅς* im Texte, bei der erstern entsteht die Bedenklichkeit, ob *γινεσθῶ* ohne weitem Zusatz könne „erfüllt werden“ heißen, welches, wie Wolf richtig bemerkt, aus 1 Kor. 15, 54. nicht folgt, da ja dort dabei steht *λογος γεγραμμένος*. Es ist demnach natürlicher, daß wir hinter *γινεσθῶ* nicht interpungiren, sondern es mit *ὁ Θεός* unmittelbar zusammennehmen. Dann hat es die Bedeutung „werden,“ welche dann dem Sinne nach hier so viel ist, als „sich erweisen,“ Theoph.: *παρεγοῦσθαι*. — *Ἀληθής* nach hebr. Sprachgebrauch von der praktischen Wahrhaftigkeit, also zuverlässig. — *Ψευστής* von der praktischen Unwahrheit, also bundbrüchig, daher Hesych.: *ψεύδος, ἀπατη, πλάνη*. Auf die Unzuverlässigkeit alles menschlichen Wortes und die Eitelkeit, darauf das Zutrauen zu gründen, macht oft kräftig das N. T. aufmerksam Jer. 17, 5. 1 Sam. 24, 10. — Für das, was der Apostel sagen wollte, wäre es passender gewesen, wenn er das *πᾶς ὁ ἀνθρ.* vorangestellt hätte. Gleich nun mit unserer Stelle ist der Ausspruch über die Menschen Ps. 116, 11.; doch da hier nicht das *Θεός ἀληθής* steht, so ist es nicht wahrscheinlich, daß der Apostel dieselbe hier citiren wollte. — Die folgende angeführte Stelle enthält einen analogen Gedanken. Sie ist aus Ps. 51, 6., ganz nach der LXX. angeführt. Dort gesteht der Psalmist, daß er sich wirklich an Gott vergangen habe, und gesteht dieses, damit Gott, wenn er ihn dafür straft, als gerecht erscheine. So dient hier die Anerkennung, daß alle Menschen bundbrüchig sind, auch gerade zur Erweisung der überaus großen Bundestreue Gottes. — *Δι-*

καὶ ὡς ἦς, πρὶν πρὶν recht haben, gerechtfertigt werden." — *Δόγος*, Rechtshandel, Rechtssache, Apg. 19, 38. — *Νί-
κη* wird ebenfalls auch bei Profanskribenten in der Bedeutung „die Oberhand in einem Rechtshandel behalten“ gebraucht, im hebr. Texte steht statt dessen *נָצַח* rein seyn. — *Ἐν τ. κρι-
σεσθαι* es kann passiv und medial aufgefaßt werden, ist von Manchen auch activisch genommen worden. Die passivische Bedeutung würde im hebr. Texte gar keinen passenden Sinn geben, wiewohl sie grammatisch dort zulässig ist. Dies würde indeß nicht hindern, daß die Septuaginta und mit ihr Paulus den passiven Sinn „wenn du von den Menschen beurtheilt wirst“ hätten annehmen können, obzwar auch für die Erläuterung, die Paulus aus diesem Verse nimmt, dieser Sinn nicht eben passend erscheint. Auch scheinen die Parallelstellen aus der LXX. für den passiven Gebrauch zu sprechen; so nimmt es daher Lamb. Vos und ihm folgen die Meisten. Auf der andern Seite ist der active Sinn der, welcher der hebr. Stelle und auch der Absicht des Apostels am meisten zusagen würde. Da indeß für ihn sich keine Beispiele finden, sondern *κρινεσθαι*, wenn es nicht passiv ist, immer medial ist, so nehmen wir es in der medialen Bedeutung. Wenn auch das Hebräische diese nicht haben kann, da dort *נָצַח* im Kal steht, und wahrscheinlich active zu nehmen ist, so konnten doch die LXX. das Medium setzen, wegen seiner Sinnverwandtschaft mit dem Activ. Vgl. Jes. 43, 26. in der LXX. Wir übersetzen demnach: „damit du bei dem Streiten mit den Menschen als gerecht erscheiest, und die Oberhand behaltest, wenn du rechtst.“

B. 5. Die Beantwortung jener Einwendung, die Paulus sich selbst aufgeworfen, ob nicht der Unglaube der Juden in Bezug auf Christum die Ertheilung der Weissagungen werthlos mache, konnte Gelegenheit zu einer noch gefährlicheren Behauptung geben. Wenn Paulus sagte, bei der Bundbrüchigkeit der Menschen trete die Bundestreue Gottes in desto herrlicheres Licht, so konnte der sophistische Uebermuth der Juden aus diesem seinem Satze die Consequenz ziehen: so sei demnach der Sünder nicht mehr strafbar, indem er zur Verherrlichung Gottes mitwürke. Das *ἡμῶν* bezieht sich im Allgemeinen weder auf Juden noch auf Christen besonders, sondern auf sündigende Menschen. *Ἀδίκη* und *δικαιοσύνη* sind die Gattungsbegriffe für die B. 3. erwähnte *ἀνομία* und *νομία*.

Συνιστάναι „empfehlen, darthun.“ Philo, de migr. Abrah.
 p. 394.: τὴν σοφίαν αὐτοῦ διασυνιστῆσαι — ἐκ τοῦ τ. κόσμον
 δεδμημιουργηκεναι. Das *τι ἐροῦμεν* ist Formel der rabbinis-
 schen Dialektik: *מַה מְהָ מַה* quid est dicendum? was im
 Talmud immer als Abbreviatur vorkommt *הֵנָּה*. Eben so ist auch
 diese den Gegner durch eine verneinende Frage abweisende Men-
 dung der rabbinischen Dialektik eigenthümlich. — In dem *μη
 ἄρα οὐκ ὁ θεός* giebt der Apostel selbst die falsche Beantwor-
 tung jener durch Consequenzmacherei entstandenen Frage an, eine
 Beantwortung, welche, wenn sie richtig wäre, eben jene verderb-
 liche Consequenzmacherei als wahr darthun würde, und aller-
 dings mit Nothwendigkeit aus jener giftigen Consequenz gefolgert
 werden konnte. Das *μη*, das bekamtlich wie num Fragen ein-
 leitet, auf die man eine verneinende Antwort erwartet, wird dem-
 nach hier umschrieben werden können: „Werden wir denn nun
 etwa jenen Einwurf so beantworten, daß wir. gestehen, Gott
 ist . . .?“ — *Κατὰ ἀνθρ. λ.* Man kann sich eine drit-
 tische Beziehung dieser Formel denken: ich spreche wie es der mensch-
 lichen Natur, Auffassung, gemäß ist; oder: ich spreche so wie die
 Menschen gewöhnlich zu reden pflegen; oder im noch engeren Sinne:
 ich spreche wie jene Leute reden. Diese Beziehungen mögen nun
 wohl oft zusammenfallen, indeß läßt sich doch eine als die vorherr-
 schende nachweisen, nämlich die zweite. Diese findet sich Gal. 3,
 16. Röm. 6, 19., wo *ἀνθρωπινον λέγω*. Aus dem N. T. führt
 man seit Grot. Pred. Gal. 2, 18. für diese Bedeutung an, indeß
 hat *מַה מְהָ* dort eine andere Bed. Dagegen findet sie sich sehr
 allgemein bei den Talmudisten, wenn sie irgend eine Erläuterung
 aus dem gewöhnlichen Leben anführen: *מַה מְהָ מַה* „wie die
 Menschen gewöhnlich reden.“ Eben so ist dieser Sprachgebrauch
 auch bei den Classikern herrschend. Er geht von der allgemeinen
 Bed. des *ἀνθρωπινον* aus „was unter den Menschen Gebrauch
 ist.“ Demosth., ed. Reiske, I. p. 506. II. p. 998. Vgl. fol-
 gende Stellen. Aristophanes, Vespae, v. 1174. *μη μοι γὰρ
 μνθούς, ἀλλὰ τῶν ἀνθρωπινῶν, οἷους λεγομεν μαλιστα του-
 τούς· κατ' οἰκίαν*. Aristoph., Ranae, v. 1090. *ἦν οὖν σὺ λε-
 γης Λυκαβητούς κ. Παρνύσσων ἡμῶν μεγεθῆ, τοῦτ' ἐστὶ τ.
 χρηστὰ διδάσκειν; ὃν χρὴ φράζειν ἀνθρωπείως*; Strato der
 Komödiendichter bei Athenäus, Deipnosoph. (ed. Schweigh.).

T. III. l. 9. c. 29. (ed. Casaub. l. IX. c. 7.) läßt einen Koch zum andern, der in hohen Flosslein redet, sagen: *πλην ἱεραίων γ' αὐτὸν ἢ δὴ μεταβάλλειν, ἀνθρώπινος λαλεῖν τε*. Derselbe Sprachgebrauch findet sich auch im Lateinischen. Petron., Satyricon, c. 90. (ed. Burmann) minus quam duabus horis mecum moraris, et saepius poetice quam humano locutus es. Vergl. dazu die Anmerkungen Burmanns. Ferner Symmachus, opp. ed. Leccius, p. 47. ep. 32.: persuasisti mihi epistolae meae concinnationem inhumanam non esse, vergl. inhumanus statt divinus bei Apulej. Metam. l. V. p. 148. ed. Paris. So sagt auch Cicero, de divinat. l. II. c. 64. hominum more dicere für „in gewöhnlicher Rede sagen.“ In diesem Sinne nimmt es auch Theodoret hier, s. auch dessen Erkl. zu Gal. 3, 15. Abweichend von ihm andere Aeltere, wie ihm auch Suicer s. h. v. namentlich den Theoph. gegenüberstellt. Schon Chrys. erklärte das κατ' ἀνθρ. durch: κατ' ἀνθρώπινον διαλεχθεῖν λογισμον, welches Theoph. und Del. genauer ausführen. Ersterer sagt: ἐγὼ μὲν, φησι, τοιαῦτα ἀπολογοῦμαι ὑπὲρ τοῦ Θεοῦ, κατὰ ἀνθρώπινον λογισμον, τοῦτ' ἐστίν, ὡς ἐν δυνατόν ἀνθρώπῳ λογισσάσαι δικαιολογίας, ἐπεὶ ὅσα ποιεῖ ὁ Θεὸς ἔχει τινὰς ἀποφθηγένους λόγους. Bei dieser Auslegung ist auch selbst die Beziehung falsch, indem die Formel mit zu der folgenden Beantwortung Pauli ἐπεὶ πῶς κρ. τ. κ. gezogen wird. Ambrosiaster erklärt: absit ne Deus iniquus dicatur, quia hoc homini competit, quem constat errare. Die neuern Ausleger weichen sehr von einander ab; Viele: „wie die Gegner sagen;“ dies das unnatürlichste.

B. 6. Der Ap. weist jenen übermüthig sophistischen Einwand ab, indem er auf eine Wahrheit zurückgeht, die ja kein Jude läugnete. „Wenn in diesem Falle aus dem Umstand, daß durch unsere Sünde Gottes Vollkommenheiten noch mehr ins Licht treten, gefolgert werden könnte, daß folglich auch Gott nicht strafen dürfe, so würde er auch nicht Weltrichter seyn können, denn — dies ist ja überall der Fall, daß die menschliche Sünde nur desto mehr zur Verherrlichung Gottes dienen muß, obwohl die Verwerflichkeit derselben darum nicht aufgehoben wird.“ Wir übersetzen demnach: „Wenn dem so wäre, wie sollte er alsdann ein Weltgericht halten? — auch dies müßte hinwegfallen.“ So Grotius,

Deja u. A. Mit einer kleinen Schattirung des Begriffs übersetzen es dagegen die Meisten: „Wenn dem so wäre, würde er dann wohl ein Gericht halten? (d. i. würde er wohl offenbart haben, daß er ein Gericht halten wird?)“ So übrigens sehr treffend Theoph.: διότι σα κολάζει, δι' αὐτο τοῦτο οὐκ εἰ αὐτῷ τῆς πικρῆς αἰτίας· ἀδικία γὰρ ταῦ τοῦ αἰτίου τῆς νίκης παρὰ τοῦ νικῶντος κολάζεσθαι. Eben so Orig., Theoph., Def., Ducer, welcher sagt: „Richten schließt ja doch wohl den Begriff des Rächens der Sünde in sich?..“ Noch eine andere, aber weit hergeholtte Schattirung des Begriffs giebt Elarius an, welcher auf Ieros den Nachdruck legt und den Sinn bestimmt: „Sollten dann nicht vielmehr wir die Welt richten? denn wir würden ja durch unsere Sünde selbst Gutes stiften.“ — Ganz abweichend von der gegebenen Erklärung ist die von Limborch, Koppe, welche κοσμος von der Heidenwelt verstehen, so daß der Sinn wäre: „Würdt eure, der Juden, Sünde zufolge eurer Consequenzmacherei, daß Gott ungerecht ist, wenn er euch straft, so müßt ihr auch zugeben, daß der Heiden Sünde Gott verherrlicht, und er auch sie nicht strafen kann, was ihr doch als Juden nicht werdet zugeben wollen.“ Es ist gegen diese Erklärung von Seiten des Sprachgebrauchs nichts einzuwenden. Die Israeliten unterschieden ἡρώων und ὁμίαν ἡρώων „die Theilnehmer an der äußern Theokratie und die davon Ausgeschlossenen.“ Dieser Unterschied ging auf die geistige Theokratie über, und κοσμος bezeichnet auch hier „alle, welche am geistigen Reiche Christi keinen Antheil haben.“ Darunter sind also auch die Heiden begriffen. Auch ist es eben so wahr, daß die Juden insbesondere von dem großen Gerichtstage, den sie bei Ankunft des Messias erwarteten, glaubten, er sei ein besonderer Rachetag an den Feinden der äußern Theokratie; den Heiden (s. Lightfoot ad Ioh. 3, 17.). Dessen ungeachtet ist es doch richtiger hier an das allgemeine Richteramt Gottes zu denken, denn einmal, da Paulus nicht an ein Richten der Heiden in dem jüdischen Begriffe glaubte, so konnte er nicht füglich auf dieses als auf etwas ganz Gewisses im Futuro ἡρωεῖ sich berufen; ihm mußte vielmehr das Richten der Heiden mit inbegriffen seyn unter dem Richteramt Gottes als ἡρώων ἡρωεῖ, wie Gott stets im A. V. heißt. Sodann weist sogleich V. 8. aus, daß der Apostel unter κοσμος an Sünder aller Art und nicht bloß an Heiden gedacht

hätte. Auch möchte der Apostel, der jenen Wahn der Juden, daß sie schon ihrer leiblichen Abkunft nach zum Reich Gottes gehörten, immer so nachdrücklich bekämpft und hervorhebt, daß sie ihrer Gesinnung nach zum *κοσμος* gehören, kaum auf jene verkehrte Vorstellung ein Argument gegründet haben. — *Ἐπεὶ* alioquin, s. Aft, ad Plat. Remp. p. 633. Alberti, Obs. p. 341. *Κοσμεῖν* bei dem von uns angenommenen Sinne des Sages nicht „verdammten,“ sondern „richten.“

B. 7. Dieser Vers rechtfertigt B. 6., daß nämlich bei einer solchen sophistischen Verdrehung jener Wahrheit, die Idee eines Weltgerichts gänzlich aufgegeben werden müßte. Statt daß aber Paulus hier den anscheinend mit Unrecht gerichteten Sünder in der dritten Person redend einführen sollte, trägt er nach einer gewöhnlichen Redefigur, dessen Rolle auf sich selbst über. Der Zusammenhang dieses Verses mit den vorhergehenden ist also dieser: „Unmöglich kann man zugeben, daß Gott ungerecht sei, wenn er den Sünder straft, denn sonst würde ja auch das Weltgericht Gottes geläugnet werden müssen, insofern nämlich ich der Sündigende nicht als Sünder gerichtet werden kann, sobald ich durch meine Sünde Gott verherrliche.“ Gleich bei Auslegung dieses Verses giebt sich die Unrichtigkeit der Koppeschen Erklärung von *κοσμος* zu erkennen, insofern hier augenscheinlich von dem Sünder jeder Art die Rede ist. — *Ψεῦσμα* für *ψευδος* ist hier wie oben B. 5. *ἀδικία* zu nehmen nach dem hebr. *רָעָה* welches „Nichtswürdigkeit“ heißt, und *ἀληθεια* ist die praktische Wahrheit, gleich *δικαιοσύνη* „Heiligkeit,“ welchen alttestamentlichen Sprachgebrauch auch noch die Rabbinen festhalten, indem bei ihnen *עֲמֻן* die Bedeutung von Wahrheit und Heiligkeit hat. Daß die Uebersetzung hier am richtigsten die Gattungsbegriffe ausdrückt, ergiebt sich daraus, daß der Apostel aus dem speciellen Verhältniß des Israeliten zu Gott, welches in der Bundbrüchigkeit des Israeliten und der Bundestreue Gottes bestand, in die Betrachtung des allgemeinen Verhältnisses des sündigenden Menschen zu Gott durch die Idee des Weltgerichts hinüber getreten ist. Ganz gezwungen erklärt nun Koppe *ψεῦσμα* vom Bösgendienst und *ἀμαρτωλος* von dem Bösgendienner, damit es auf die Heiden passe. — *Ἐπερισσ. εἰς τ. δ. αὐτοῦ* für *περισσοτέρως ἐδοξασε αὐτὸν* nach dem hebr. *הוֹדִיר לְפָנָיו*. —

καὶ γὰρ das καὶ bei ὅτι nicht ganz bedeutungslos, insofern es das Schicksal des Menschen dem, was Gott bei dieser Sache gewinnt, coordinirt. Es kann ausgedrückt werden, „obenin, daneben.“

B. 8. Fortsetzung der im vorigen Verse von B. 6. gegebenen beweisenden Erläuterung. Will man das angeführte Sophisma geltend machen, so hñt Gott auch auf Weltrichter zu seyn, ja es kommt dann auf jenen alles sittliche Gefühl empörenden Satz hinaus, daß wir Böses thun müssen, damit Gutes daraus hervorgehe. — Schwierig ist die grammatisch richtige Construction. Zuerst sind die zu nennen, welche nichts ergänzen. Grotius nämlich nimmt ὅτι in der Bedeutung „warum“ und das μὴ am Anfange des Verses mit dem ὅτι in der Mitte per metathesin für ὅτι μὴ „warum nicht.“ Für die Bedeutung „warum“ von ὅτι kößt sich nur Marci 9, 11, 28. (auch hier ist die Bedeutung noch nicht sicher), anführen, eine Metathesis dieser Art ist ungemein hart und endlich stehen auch beide Worte zu sehr von einander getrennt, als daß man an dieser Stelle eine solche Versetzung annehmen könnte. Andere, wie Vulg., Eras m., Beza, Baumgarten sehen das ὅτι bloß als wiederaufnehmende Partikel an, welche wegen der Parenthese gesetzt worden sei, so daß das μὴ sich unmittelbar an ποιῶμεν anschloße. Ein solcher Gebrauch des ὅτι müßte dem Hebr. nachgebildet seyn, und hier finden sich wohl auch Stellen, wo dieser Sprachgebrauch vorkommt, so Jes. 49, 19. Wñthin wäre diese Auffassung nicht unzulässig. Man kann indessen auch eine vernachlässigte Construction annehmen, und hinter μὴ etwas suppliren. Einige ergänzen λεγομεν. So Erasmus, Calvin, Koppe. Andere: γενοίτο, so Ludw. de Dieu, Seb. Schmidt. Am besten möchte ποιῶμεν oder ποιῶμεν ergänzt werden, so der Araber, Luther, Bengel und Heumann, welcher zuerst diese Auskunft getroffen zu haben meint. Dieses stand dem Apostel schon bei dem καὶ μὴ vor Augen, er kam aber davon ab, und schloß es nachher an ὅτι an. Wir werden demnach den Satz so nachbilden können: „und warum sollten wir nicht, was Einige, uns verläumdend sagen, daß wir nämlich ermunterten, das Böse zu thun, damit Gutes daraus komme, — wirklich thun?“ Bei der Verschlingung der Gedanken, die wir in der Uebersetzung nachgebildet haben, ist das Weglassen des ποιῶμεν sehr erklärlich. Chrys., Theoph.,

Theoph., **De sum.**, scheinen eben so construirt zu haben; **λεγόμεν** dagegen supplirt **Theodoret**, welcher auch den Satz affirmativ faßte. Man kann als eine gewisse Analogie ansehen **Thuf.**, **Hist. l. 1. c. 134.**: *καὶ αὐτὸν ἐμᾶλλησαν μὲν εἰς τὸν Κασάδ[ἐμβαλλεῖν], οὐπὲρ τοὺς κακουργοὺς ἐμβαλλεῖν εἰώδησαν.* Vgl. auch in Bezug auf die Construction **2 Kor. 3, 13.** — Warum diese Blasphemie gerade den Christen schuld gegeben würde, giebt schon **Chrys.**, **Ambros.**, **Theod. an.** **Jersteter** sagt: *οὐδὲν φησι, τούτων ἡμεῖς φάμεν, παρ' ἑταρῶν δὲ λεγεῖν συκοφαντοῦμεθα, οἱ τῆς συκοφαντίας τισίνοι δικασ. εἶδεναι μαντοίχρη, ὡς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων λεγόντων, ὅπου ἐπλεονασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερισσευσεν ἡ χάρις· τινες τῇ θεοσεβείᾳ δουλεύοντες ψευδολογίας κατ' αὐτῶν πεχρημενοι, λεγεῖν αὐτοὺς ἐφασκον· ποιήσωμεν τα κακά ἵνα ἔλθῃ τα ἀγαθά.* — **Ὡν το κριμα ἐνδ. δ.** Dieser Zusatz ist nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine Abweisung derer, welche jene Verläumdung vorbringen. Die Abweisung derselben ist schon enthalten in dem *πὼς κρινεῖ ὁ θ. τ. κ.*, die Anführung dieser Verläumder ist nur eine beiläufige, so gehört denn auch dieser Zusatz nicht in die Kette der Demonstration, sondern ist nur beiläufig. — **δικος** = *ἐν δικῇ ὥν*, **Περσφίνδ:** *δικαιος, ἄξιος.*

Zweiter Theil: Erklärung, wie dessen ungeachtet in Bezug auf Sündenschuld und Hilfsbedürftigkeit zwischen Jude und Nicht-Jude kein Unterschied statt findet,
B. 9 — 21.

B. 9. Da die Rechtfertigung, welche der Apostel darüber aufstellte, daß er keinesweges die theokratischen Verfügungen Gottes über Israel geringschätze, ihm nur abgendlitigt war, und nicht eigentlich in seine Beweisführung gehörte, welche nur die Verschuldung und Heilsbedürftigkeit der Theokraten wie der Nicht-Theokraten nachweisen sollte: so kehrt er jetzt wieder zurück zu seinem eigentlichen Gegenstand, den er am Ende von Cap. 2. fallen gelassen hatte. Ungeachtet diese Zwischenuntersuchung, will er sagen, uns das Ergebnis lieferte, daß die Juden von Seiten dessen, was Gott für sie gethan, viele Vorzüge haben, und vermöge eben dessen es ihnen auch leichter gemacht ist, in das Reich Christi ein-

zugehen; so kommen wir nichts destoweniger auf unser schon früher erhaltenes Ergebniss zurück, daß sie eben so wohl als die Heiden schuldig und hilfsbedürftig sind. Von Seiten ihrer göttlichen Anstalt haben sie viel, von Seiten ihrer subjectiven Beschaffenheit nichts vor den Heiden voraus. So Chrys., Theoph., Ambros., Orig.: P. velut arbiter inter Iudaeos et gentes temperat sermonem semper et librat, ut nunc nos nunc illos in quibusdam videatur arguere et rursum singulas partes certa spemissionis animat. — Das Medium *προσχεσθαι* bedeutet „sich vorhalten“, daher mit *ἀντιτά*, aber auch metaphorisch mit *προσποιεῖν* „etwas vorschützen, einen Vorwand gebrauchen.“ Man könnte es nun mit *τι οὖν* zusammennehmen, wie der Syrer, Araber, Koppe thun, und die Uebersetzung wäre: „Welchen Vorwand können wir nun gebrauchen?“ So schon Hemsterh., Venema. Die Antwort wäre *οὐ πᾶντως* in der Bedeutung „gar nichts.“ Da es indeß diese Bedeutung nicht wohl haben kann, hat man es mit dem folgenden B. verbunden. Dort scheint freilich das *γὰρ* einer solchen Verknüpfung zu widerstreben, dieses hat man indeß, nach dem Zeugniß einiger codd., aus dem Text entfernt. Es würde sich nun fragen, an welchen Vorwand dachte hier P.? Am natürlichsten könnte man sagen an das unmittelbar Vorhergehende, wodurch die Juden die göttliche Strafgerechtigkeit von sich abzulehnen suchten; allein das paßt nicht zu dem *προσπιασάμεθα* κτλ., wo von etwas ganz Anderm die Rede ist. Man würde also auf das viel Frühere zurückgehn müssen, wo Paulus gezeigt hatte, daß dem Juden die bloße Gesezkenntniß nichts helfe, und daß er eben so gut wie der Heide Sünder sei. So würde sich zwar diese Erklärung von *προσχομεθα* rechtfertigen lassen, aber doch nur unter vielen Voraussetzungen, die nicht natürlich sind. Ueberdies ist jener Gebrauch des *προσχεσθαι* zwar im class. Griech. sehr gewöhnlich, aber nicht im Hellenistischen. Nach der im Hellen. gewöhnlichen Bedeutung hat *προσχεῖν* im Act. die Bed. „übertreffen.“ Wäre nun hier *προσχεσθαι*, wie Wetst. will, das Pass. „werden wir von den Heiden übertroffen?“, so würde dies nicht wohl in den Zusammenhang passen, denn es war ja B. 1. von einem *περισσόν τοῦ Ἰουδαίου* die Rede. Folglich werden wir die ungewöhnlichere Bedeutung annehmen müssen, daß *προσχεσθαι* im Medium die active Bed. habe, Hesych.: *προβαλλεσθαι*,

ὑπαγορεύειν. Dann können wir das *τι οὖν* trennen, wie wir müssen, und *οὖν παρὰ τὸς* behält seinen gewöhnlichen Sinn. *Τι οὖν* ist das rabb. *מִן מִן מִן* „was geht daraus hervor,“ welcher Formel sich die Rabb. bedienen, wenn sie das Resultat einer Untersuchung aufnehmen. — *Προαυτιόσθαι*. Gratius, der die gewöhnliche Bedeutung annimmt, übersetzt nach dem Rechtsausdruck: *accusationem praestruimus*. Vulg. *praecausati sumus*. Hier wohl mit Ambros. *probare*. — *Ἰφ' ἀμαρτίαν* — als unter einem Herrscher. Matth. 8, 9. Gal. 3, 22.

B. 10. Aussprüche der Psalmen, welche die große Verderbniß der Menschen schildern, die namentlich um David an Sauls Hofe befindlich waren, wendet Paulus an, um durch sie die allgemeine Verderbniß des ganzen Menschengeschlechts zu beschreiben. Aus B. 19. ersieht man jedoch, daß er den Ausspruch des Psalms nicht zu nächst auf die Juden bezogen wissen wollte. — Die Stellen sind aus ganz verschiedenen Psalmen zusammengetragen; in dem codex Alex. der LXX. sind sie alle zum 14ten Ps. angeführt, unstreitig nach dieser Stelle. B. 10—12. ist aus Ps. 14. nach der LXX. Die Worte *ὅτι οὐκ ἔστι οὐδὲς* gehören noch dem Apostel, der damit nur den Inhalt der folgenden Psalmenstellen angeben will.

B. 11. Ps. 14, 2. *יְיָ יִחַי וְיִשְׁכָּן*. Eine erleuchtete Erkenntniß kommt nur aus dem Umgange mit Gott, und unerleuchtete Erkenntniß liebt nicht die Heiligkeit. 1 Kor. 2, 14. — *Ὁ δὲ Χ. τ. Θ.* Pelag.: *qui non requirit fundamentum necesse est ut declinet*. Da der Mensch gefallen ist, so ist ihm als solchem Gott ein verborgener Gott, doch ein mehr oder minder starkes Ahnen und Sehnen treibt ihn zu dem Verborgenen, bis er am Ende ihn gefunden, und so nahe hat, daß er sagen kann Ps. 73, 25.

B. 12. *Ἐξελίαν* hat nach dem Hebr., wo *רָחַק* steht, den Sinn: von der Bahn, die zu Gott führt, abweichen. — *Ἐχρεώθησαν* „unnütz werden“, im hebr. *חָלַל* „verfaulen“, metaphorisch „einen innern Keim der Verwerflichkeit in sich tragen.“ — *Ἐως ἐνός*. Hebraismus statt *οὐδὲς εἰς*. Calvin: *ut optimum mutuae inter nos coniunctionis vinculum nobis est in Dei cognitione, ita eius ignorantiam fere sequitur inhumanitas, dum unusquisque aliis contemptis se ipsum amat*.

B. 13. Wörtlich aus der LXX. von Ps. 5, 10. Ein offenes Grab nennt der Psalmist den Mund der Gottlosen, indem wie aus jenem Modergeruch, so aus diesem verpestende Rede hervorgeht. — Ἐδολιοῦσαν. Δολιοῦν „arglistig handeln.“ Es ist die hdtisch=aleg. Endung aller historischen Tempora in σαν, wie λαβόσαν, ἔμαθόσαν, also statt ἐδολίου.

B. 14. Mit geringer Abweichung nach der LXX. von Ps. 10, 7. Unter Fluch ist hier wegen des darauf folgenden Trug wahrscheinlich Meineid zu verstehen. Im Hebräischen steht nämlich nicht נִרְחַץ, welches der Uebersetzung der LXX. πικρία entsprechenden würde, sondern נִרְחַץ, welches Trug heißt.

B. 15. Diese Stelle ist aus Jes. 59, 7, 8. etwas verkürzt angeführt. Wer recht verderbt ist, säumet nicht bei einer bösen That, sondern schnell fährt er sie aus.

B. 16. Ebenfalls aus Jes. 59, 7. Σὺν τρ. κ. τ. αλ. ἡ πρὸς τῷ Ὁδοί ist nach dem Hebräischen die Lebensweise. Also ist der Sinn: Bei allem was sie anfangen ist Unheil und Ruin, nämlich: für andere, oder auch: für sie selbst.

B. 17. Ὁδὸς εἰσηγης. Eine Lebensweise aus welcher Heil fließt. Γινώσκων. Das praktische Erkennen, also: anerkennen.

B. 18. Aus Ps. 36, 1. genommen. Ὁσὸς Θ., Erkenntniß, was für ein heiliges Wesen Gott ist, und daraus hervorgehende Scheu.

B. 19. Wiewohl Paulus am Anfange bei Citirung dieser Stellen nicht allein an die Juden gedacht hatte, sondern die Verderbniß des ganzen Geschlechts dadurch schildern wollte, so bezieht er sie doch jetzt zu n ä ch st auf die Juden. Er konnte sich nämlich vorstellen, daß diese vermöge ihres Hochmuths geneigt seyn dürften, jene Stellen nicht auf sich zu beziehen, und fügt daher noch hinzu, daß Aussprüche des A. B. auf die Theilhaber an demselben gehen müßten. So Chrys., Calvin, Grotius &c. — Ὁ νομος. Nach der hier gegebenen Erklärung können wir νομος nicht wohl anders als in seiner allgemeineren Bedeutung nehmen, wie sonst ὁ νομος κ. οἱ προφῆται: die Schriften des A. B. In dieser Bedeutung Joh. 10, 34. 12, 34. 1 Kor. 14, 21. Es ließe sich gegen diese Auffassung einwenden, daß alsdann οἱ ἐν τῷ νόμῳ nicht recht entspricht; dies ist indeß auch nicht nöthig, wenn nur

der andre Begriff mit einem gleichen Worte ausgedrückt wurde. Auf der andern Seite ist es auch nicht unzulässig, *νομος* in seiner engern Bedeutung „Gesetz“ zu nehmen, wie Calov, Ammon. Man müßte dann sagen, daß Paulus sich den *νομος* als das das ganze A. T. belebende Princip dachte, wie im N. T. durchweg die *χαρις* zu dem Menschen spricht. Alles nun, sagt der Apostel, was vom Geist des Gesetzes in den Schriften des A. B. geredet wird, wird eben nur zu solchen geredet, die wirklich zur Verfassung des A. T. gehören. W ithin muß es sich auch der Jude zurechnen, und kann nicht weiter seine stolzen Gegentreben führen. Ὑποδixος. Pesh.: ὑπερδυνος, χρωστης, ερωχος δικης.

B. 20. Auf treffliche Weise fügt jetzt der Apostel den Schlußstein der von Cap. 1, 18. an fortgeführten Untersuchung hinzu. *Εργα νομου*. Schon hier treffen wir auf diesen in der ganzen paulinischen Lehre so bedeutungsvollen Terminus. Unter *νομος* haben Viele seit alten Zeiten nur den Theil des mosaischen Gesetzes verstanden wissen wollen, welcher die Ritualgebote enthält: Ambros., Theod., Theoph., Pelag., Lombard., Grassm., Corn. a. Lap., Grot., Koppe, Ammon. Gegen diese eingeschränkte Erklärung des *νομος* von den Ceremonialgeboten spricht aber schon dieses, daß eine solche Abtrennung der Ritualgebote vom sittlichen Theil des mos. Gesetzes bei den Juden gar nicht gebräuchlich war; beides war nach ihrer Verfassung innig verbunden. Die Beobachtung des Rituellen war für sie eine religiös-sittliche Pflicht, eben so wie die Befolgung der eigentlichen moralischen Gebote. Man kann daher schon aus diesem Grunde, wenn der Apostel von *εργους του νομου* spricht, nur an den ganzen Umfang religiös-sittlicher Verpflichtungen denken — seien es solche, die sich auf Rituelles beziehen, oder auf eigentliche moralische Handlungen, das gilt gleich. Daß der Apostel, wenn er vom *νομος* redet, nur den Begriff eines äußerlich gebietenden und verpflichtenden religiös-sittlichen Gesetzes hervorhebt, abgesehen vom Inhalt desselben, lehrt nun auch sowohl der Zusammenhang der ganzen paulinischen Lehre als auch der einzelnen Stellen unwidersprechlich. Vgl. d. Ausführung bei Usteri, paulinischer Lehrbegriff, S. 23 ff. Auch an unserm St. fordert der Zusammenhang diese Auffassung von *νομος*. Er hatte ja bisher überall gezeigt, der Jude sei strafbar, weil er das ihn äußerlich verpflichtende göttliche Gesetz nicht halte; ja noch

mehr, er hatte gezeigt, daß aus demselben Grunde auch der Heide strafbar sei, weil er das ihn objectiv verpflichtende und innerlich ihm angeborne Gesetz übertrete. Es würde ja nun ganz gegen den Zusammenhang seyn, wenn er jetzt damit schließen wollte, daß das Gesetz, insofern es sich auf einen gewissen Gegenstand, nämlich das Rituelle, bezieht, den Menschen nicht rechtfertigen könne, daß es dies aber vermöge, wenn es sich auf das eigentlich Moralische beziehe. Nicht der Inhalt und Gegenstand des Gesetzes war es, um welchen sich Paulus Argumentation drehte, sondern das Verhältniß jedes göttlichen Gesetzes zur Erfüllung von Seiten des Menschen. Verhält es sich so, so geht hervor, daß Paulus, was er vom *νομος* sagt, auch auf das Moralgesetz, von dem wir wissen, beziehe, denn auch dieses ist nicht subjectiver Trieb, sondern objectives Gebot. P. hatte ja auch in der That im zweiten Capitel das Sittengesetz im Gewissen der Heiden mit dem mosaischen gleichgestellt, und Röm. 7., wo er B. 1. 7. vom mosaischen Gesetze geredet hatte, geht er unvermerkt zum *νομος τ. νοος* B. 23. über. — Die richtige Auffassung dieses Terminus *νομος* und *ἀργα τοῦ νομοῦ* ist von hoher Wichtigkeit; denn, versteht man bloß die Ritualgebote als solche darunter, so bestünde das Hauptverdienst des N. B. darin, eine Anzahl überflüssiger, lästiger Verordnungen gegeben und das des M. B., dieselben wieder aufgehoben zu haben. Und das Verdienst des Christenthums, den Menschen bloß von einer Anzahl lästiger Ritus zu befreien, wäre doch in der That ein sehr negatives. Unter diesen Umständen kann man es dem Mel. nicht verdenken, wenn er im Excurs zu Röm. 14. Augustinus unter den Auslegern besonders erhebt, weil derselbe unter *ἀργα νομοῦ* nicht bloß Ritualwerke als solche verstand. Quid enim sit, fñgt er hinzu, liberatio a lege, prorsus ignorant illi qui eam intelligunt tantum de caeremoniis. — Manche kathol. Ausleger wählen den Mittelweg, daß sie zwar sittliche Werke darunter verstehen, aber nur die vor der Bekehrung, so Aug., in quaest. 83. qu. 67., welchem Thomas Aqu. und Calmerson folgt. — Die Negation mit *οὐκ* „gar kein.“ Der Apostel bezeichnet den Menschen durch *οὐκ*, welches den Nebengriff der Schwäche hat, „der arme, schwache Mensch kann sich nicht vor dem Auge Gottes rechtfertigen.“ — Das Gesetz, im Gewissen wie im Buchstaben, lehrt uns alles kennen, was Sünde ist; eine Lust an dem was götts

lich ist, einen Haß gegen das was ungöttlich, kann es dem Menschen nicht geben. Es macht ihn daher noch sündiger, indem es überall ihm Dinge zeigt, die er unterlassen, oder die er thun müsse. *Ehryf.*: εἰ γὰρ αὐτοῖς ἐπὶ τῷ νόμῳ, αὐτοὶ οὐ μᾶλλον κατασχυνεῖ, οὗτος σου τὰς ἁμαρτίας ἐκπομπεύει. *Wel.*: haec responsio prorsus nova et absurda videtur mundo, lege tantum ostendi peccata non tolli. Nam legumlatores in imperiis ferunt leges, non tantum ut ostendant peccata, sed ut tollant. Verum non concionatur P. de moribus externis.

Dritter Theil: Verkündigung, auf welche neue Art Gott allen Menschen Rechtfertigung ertheile, da sie un-
vermögend sind, dieselbe durch Gesetzes-Erfüllung zu
erlangen, B. 21 — 27.

B. 21. Paulus hat gezeigt, wie alle Menschen eine Heilsbotschaft bedürfen, wie die, als deren Bote er sich Cap. 1, 16, 17, den Römern ankündigte. Er hat Heiden und Juden verlegen gemacht, wie sie Rechtfertigung vor Gott erlangen möchten, da durch Erfüllung des Gesetzes sie niemand erreichen kann. Auf einmal zieht er gleichsam den Vorhang auf, läßt das Menschengeschlecht in eine ganz neue, vorher nie gehörte Veranstellung Gottes blicken, die zur Rechtfertigung des ganzen Menschengeschlechts geeignet ist. *Def.*: ἐπιδειξας αὐτοὺς μηδὲν ὠφελημένους ἐκ τοῦ νόμου, καὶ εἰς ἐπιθυμίαν ἀγωγῶν μεθοδὸν σῶσαι δυναμένης, εὐκαιρῶς εἰς τὴν πίστιν εἰσβάλλει χριστοῦ. — *Nun* δε. Nicht particula transseundi, sondern Zeitbestimmung, nun in der Offenbarung des R. L., ἐν τῷ νῦν καιρῷ B. 26. — *Χωρὶς νόμου* ohne irgend eine Beziehung auf sittliche Verpflichtungen, ohne den νόμος, inwiefern er ein νόμος ἔργων ist (B. 27.). *Δικαιοσύνη* Θ. eben so wie Cap. 1, 17. *Πεφανερῶται*. *Theoph.*: καλῶς εἶπε το πῆφ. ἵνα δεῖξη ὅτι ἐκκρυπτο παλαι οὖσα, κ. δια τοῦ εἰπεῖν μαρτυρουμένη ὑπο τοῦ νόμου το αὐτο δηλοῖ, ὅτι οὐ προσφατος ἐστι. — *Μαρτυρουμένη*. Der Ap. hebt auch hier wie sonst (1, 2.) hervor, daß er nichts ganz Neues lehre, daß die christliche Offenbarung mit der vorbereitenden Offenbarungsoökonomie zusammenhänge — theils durch das Gesetz, insofern dieses die Sündenerkenntniß er-

weckte — theils durch die Befragung als die Ahnung einer Erlösung.

B. 22. Eine genauere Bestimmung jener Rechtfertigung. — *Δια πίστεως* I. X. durch die gläubige innere Aneignung dessen, was Christus für die Menschheit gewesen, wird jene Rechtfertigung bewürkt. — *Εἰς χάριτος κ. ἐπὶ π. τ. πιστ.* Ergänze: *ἐρχομένη* wie Luther. Man kann sich versucht fühlen jeder der beiden Präpositionen eine eigene Bedeutung zu geben. So Seb. Schmidt und Chr. Schmid, welche das *εἰς* bloß auf das Bekanntwerden der Gnade beziehen, *ἐπὶ* auf die Zueignung derselben. Die Alten Theod., Des. wollen ganz willkürlich das erste *παρα* auf die Juden, das andere auf die Heiden beziehen. Allein besser wird man wohl thun, wenn man bei den beiden Präpositionen keine Verschiedenheit der Bedeutungen annimmt; Paulus liebt nach seiner Lebendigkeit den Präpositionenwechsel, ohne gerade jedesmal eine verschiedenartige Bedeutung damit zu verbinden, Gal. 1, 1.

B. 23. Es mußte dem werkgerechten Juden die Lehre sehr zuwider seyn, daß er sich durch die Befolgung seines Gesetzes keinesweges ein Anrecht auf die Seligkeit erwerben, und so vor dem Heiden auszeichnen könne. Je schwerer ihm dies eingehn mochte, desto mehr hält der Apostel für Pflicht es ihm einzuschärfen. Daher spricht er diese große Wahrheit noch einmal aus. „Wäre von unserer Seite Gesezerfüllung, so möchte auch dieser Weg der Rechtfertigung nicht nöthig seyn, aber es ist keine bei uns, darum ist Gottes Rechtfertigung durch Christum ein Werk der freien Gnade.“ *Δόξα* wie *חַדָּשׁ* und sonst *חֶדְוָה* „Preis, Lob,“ 1 Chron. 16, 28, 29.: *חַדָּשׁ חֶדְוָה*. So ist *δόξα παρὰ τῷ Θεῷ* Joh. 5, 44. und *δόξα τοῦ Θεοῦ* Joh. 12, 43. So auch *κavχημα πρὸς τὸν Θεόν*. Eine willkürliche Erklärung ist die von Glassius, Calov, welche *δόξα* vom göttlichen Ebenbilde verstehen.

B. 24. Derjenige neue Rechtfertigungsweg, der B. 21. und 22. nur allgemein dargestellt war, wird nun bis B. 27. mit Berücksichtigung des Verhältnisses zum Menschengeschlechte, in welches diese Lehre tritt, großartig geschildert und deutlich beschrieben, so daß B. 23. nur für eine Unterbrechung der Entwicklung anzusehen ist. — *Δικαιοῦμενοι* sc. *ἐσμεν*; oder besser sehen wir es als eigentliches Particip an, welches sich an *ὁρατοῦντας*

anschließt nach hebräischer Art. Klarer wäre es, wenn der Apostel, da er jetzt einen Hauptsatz beginnt, mit einem *ἀλλὰ* und Verbo finito den Uebergang gemacht hätte. — *Λογισαν* ohne irgend etwas von unserer Seite zu thun, als gläubig uns das, was objectiv für uns geschehen ist, anzueignen. Wir brauchen weder Opfer zur Sühne zu bringen, noch ein gewisses Pensum von Gesezserfüllungen. *Ambr os. nihil operantes neque vicem reddentes.* — B. 25. und 26. ist die Erläuterung und Entwicklung von *ἀπολυτρωσις* in X. I.

B. 25. Es hängen B. 25. und 26. auf das genaueste zusammen, so daß sofort die Frage entsteht, ob B. 26. in coordinirtem oder subordinirtem oder in welchem Verhältniß zu B. 25. stehe? Allein vorher ist es nöthig, die Bedeutung der einzelnen Wörter von B. 25. zu bestimmen. — *Ἰλασθηριον*. Dies Wort ist an sich Beiwort, und es fragt sich, welches Hauptwort hier dazu zu ergänzen sei. Wir haben zwischen zweien zu wählen: *ἐπιθεμα* und *θύμα*. Sprechen wir zuerst von *ἐπιθεμα*. Wie andere alte Völker, so hatten auch die Hebräer eine heilige Lade als Symbol der Gegenwart Gottes. Es war dieselbe bedeckt mit einem goldnen Deckel, genannt *ῥηζ* von *ᾱζ* bedecken. Auf diesem waren zwei Cherubim aus dem Ganzen des Deckels herausgearbeitet, mit den Gesichtern gegen einander gekehrt, zwei Flügel derselben waren über den Deckel der Lade ausgebreitet und bedeckten denselben. Ueber diesen Cherubim war der Thron Gottes, woher Moses seine Gottesprüche erhielt. S. 3 Mos. 16, 13, 15, 16. *Jahns Archäologie*, B. 3. S. 242. *Lundius*, von den jüdischen Heiligthümern, I. I c. 13. und die gelehrte Abhandlung *De arca foederis* c. 9. in *Bux t. Fil. exercitationes Historicae*, Bas. 1659. An dem jährlichen Versöhnungsfeste sprengte an diesen Deckel der Hohepriester siebenmal vom Blute eines Ziegen und siebenmal vom Blute eines Boockes als Zeichen der Sühnung der Sünden des Volkes. Eine typische höhere Bedeutung der Bundeslade erkannten auch die Juden an. Es sagt *Abarbanel* dazu: „Es sei ferne, daß die Cherubim zur bloßen Zierrath gedient haben, ohne etwas höheres anzudeuten.“ Und in einer Randglosse zu dem Talm. *Tractat Berachoth*, Cap. 5. heißt es: „Gott hat uns die Figuren des Jelts und des Heiligthums gegeben und alles Geräthes *מִכֵּלֵּי הַקֹּדֶשׁ* daraus die himmlischen Wahrheiten

konnen zu lernen." Da nun auf diese Weise jener Deckel zugleich ein Symbol der Gnade Gottes war, so leitete die LXX. wahrscheinlich davon seinen Namen ab, indem ~~es~~ neben der sinnlichen Bedeutung „bedecken“ auch die metaphorische „versöhnen“ hat, und übersetzte *ἱλαστήριον* „das versöhnende.“ An 2 Stellen 2 Mos. 25, 17. 37, 6. fügte sie auch noch *ἐπιθεμα* hinzu. Eben so spricht Philo de vita Mos. l. III. p. 668. D. ed Frankf. von einem *πάμμα ἱλαστήριον* und ebendasselbst B. von dem *ἐπιθεμα προσάγορευομενον ἱλαστήριον*, indem er von ihm sagt *δοκῶν εἶναι συμβολὸν φρικτωτέρου τῆς ἰλῶ τοῦ θεοῦ δυνάμεως*. Nach diesem Sprachgebrauch auch Hebr. 9, 5. Diese Bedeutung ist daher auch an dieser Stelle von mehreren Auslegern angenommen worden: Orig., Theodoret, Theophylact, Dehum, Erasmus, Luther u. A. Es müßte sodann der Sinn des Apostels der seyn: So wie der Deckel der Bundeslade mit dem daran gesprengten Blute jedem Israeliten, der ihn anschaute, die feste Zuversicht der Vergebung der Sünden erteilte, so ist des Geldes und namentlich sein Tod die Gewähr für unsere Erlösung, auf die wir gläubig hinschauen können. Es ist gegen diese Erklärung eingewendet worden, daß der Apostel in einem Briefe an Juden- und Heiden-Christen, sich wohl kaum eines so ganz jüdischen Bildes bedient haben würde. Allein einerseits war jenes *ἱλαστήριον* eine so wichtige Sache im Judenthum, daß auch der Heidenchrist Kunde davon haben mußte, indem ja die Schriften des A. B. von den neuen Christen so fleißig gelesen wurden und überdies viele Heidenchristen Proselyten des Judenthumes gewesen waren, andrerseits erwähnt der Apostel in unserm Briefe wie in andern mancherlei specielle Geschichten des A. T., deren Kunde er, nach obiger Voraussetzung, ebenfalls bei den Heidenchristen nicht hätte annehmen dürfen (Röm. 9, 10 ff. 1 Kor. 10.). Sodann kann eben so wenig gegen die Annahme der obgenannten Bedeutung des *ἱλαστήριον* eingewendet werden, daß das Gleichniß nicht recht passen würde. Christi Blut sei nämlich dem Opferblut, Christus also dem Opferthier, nicht aber dem Deckel der Bundeslade zu vergleichen. Allerdings würde streng genommen das Gleichniß so gestellt werden müssen, welches fühlend die Kirchenväter zu gezwungenen Auslegungen ihre Zuflucht nahmen. Allein so wie Christus im A. T. theils als Hoherpriester, theils selbst als Opfer geschildert wird,

so konnte auch im N. B. nicht nur das dargebrachte Opfer als Bild Christi betrachtet werden, sondern auch der mit dem versöhnenden Blute besprengte Gnadenstuhl. Demnach ist eigentlich nichts, was der angegebenen Bedeutung von ἱλαστήριον entgegenstände. Nichts desto weniger scheint sich die andere Bedeutung dieses Wortes, nach welcher ἱμα ergänzt wird, noch mehr zu empfehlen, besonders dadurch, daß sie, wie Bucerus bemerkt, im N. T. mehr dogmatische Analogie für sich hat. Joh. 1, 29. Eph. 5, 2. 1 Petri 1, 19. 2, 24. Hebr. 9, 14. Was die elliptische Form des Wortes betrifft, so entspricht sie ganz der, welche sonst für Opfer gebraucht wird: ἡγιασμένον, σωτήριον, τα ἔργα, τα γυναικία. Sie findet sich auch bei Josephus in dieser Bedeutung und bei Dio Chrys. Diese Bedeutung haben daher angenommen: Hesych., Erotius, Elericus, Kypke, Elsner, Heum. u. A. Es ist endlich noch eine dritte zu erwähnen, welche ebenfalls zulässig ist. Man kann auch ἱλαστήριον als neutr. adj. pro subst. auffassen, gleichbedeutend mit ἱλασμος, so daß das abstr. pro concr. steht, für σωτήρ. So die Vulg. propitiatio, auch scheint es der Synecdoche zu nehmen, eben so Ludw. de Dieu, Segerus. Für diese Bedeutung spricht die Parallele, wo Christus ἱλασμος heißt 1 Joh. 2, 2. — Wie werden wir nun προσδεχο fassen? Es hat zunächst die Bed.: publico spectandum proponere, z. B. Diod. ed. Bip. VII. 74. καὶ προσδεῖς εἰς τοὺς μνηστεύς. So Lamb. Vos, Wolf, Beng. Diese Bed. würde besonders gut passen, wenn wir ἱλαστήριον in der Bed. von ἡγια nehmen. Dann kann man es allgemeiner in der Bed. von exhibere nehmen. So hat Polyb., II., 19. 1. προσδεσθαι τα πρεποντα τοῖς παροῦσι καιροῖς. So von Opfern gebraucht, Eur., Iphig. in Aul. v. 1592: ὁρᾷτε τὴν δὲ θυσίαν, ἣν ἡ θεὸς προῖσθη βωμῶν ἐλαφὸν ὀρεῖδρον; Unpassend möchte die von Chrys., Elsner angenommene Bed. „sich vornehmen, vorausbestimmen“ seyn, denn den Begriff voraus, auf den es hier ankäme, verliert das Wort in dieser Zusammenfügung. — Πιστις ἐν τ. αἵμ. für εἰς τὸ αἷμα, per meton. blutiger Tod — die ἀκμή des heiligen in Liebe sich aufopfernden Lebens. Man verbindet den Satz am besten als Epergeese mit ἱλαστήριον. Bis hieher geht der Hauptsatz des Apostels, dessen Inhalt ist: durch die gläubige Aneignung dessen, was Christus in seinem ganzen heiligen Leben bis zu seinem bluti-

gen Tode für die Menschen war, werden die Menschen der Rechtfertigung vor Gott theilhaftig. Nunmehr geht Paulus dazu über, zu zeigen, was durch das heilige Leben und Sterben für die Menschheit geschehen ist. Es kommt bei dem Folgenden darauf an, wie man *δικαιοσύνη* erklärt, wie *δια την παρσιν* aufgefaßt wird, ob *δια* mit dem Acc. gleichbedeutend mit *δια c. gen.*, ob *παρσιν* gleich *ἀρσιν*, endlich ob man das *προς ἐνδ.* als eine Wiederaufnahme von *εἰς ἐνδ.* ansieht, oder einen neuen Satz damit beginnt. — Was zuerst *δικ.* betrifft, so haben es Einige, wie Ambros., Locke in der Bedeutung „Wahrhaftigkeit,“ Andere hier wie anderwärts bei *Π.* in der Bed. „Güte“ genommen, Theod., Socin., Grot., Volten, Koppe. Allerdings kann es, an sich betrachtet, auch diese Bed. haben, eben so wie das hebr. *קִרְיָה*, welches zuweilen gleich *קִרְיָה*. Das *δια c. acc.* nimmt man für *δια c. gen.* *Παρσιν* soll gleich seyn mit *ἀρσιν*. Sinn: „zur Offenbarung seiner Güte durch die Vergebung der früher begangenen Sünden.“ *Ἐν τ. ἀνοχῇ* mag man dann am besten mit *πρόσγορον* verbinden „die in der Zeit der Langmuth begangenen Sünden.“ *Προς ἐνδ.* ist man wohl geneigt als *ἐναντιωσις* des *εἰς ἐνδ.* anzusehn „zur Offenbarung seiner Güte in der gegenwärtigen Zeit.“ Auch das *δικαιος* wird dann in der Bed. „gütig“ genommen, „so daß er selbst gütig erscheint und vermöge dessen die Gläubigen aus Güte rechtfertigt.“ Was nun aber gegen diese Auffassung spricht, ist mancherlei. Zuerst, daß *δικαιοσύνη* bei *Π.* nirgends etwelchlich in dieser seltneren Bed. vorkommt, sondern stets „Gerechtigkeit oder Heiligkeit“ heißt; am wenigsten möchte *δικαιος* und *δικαίουν* an dieser Bed. der Güte Antheil nehmen können. Ferner ist die Vertauschung des casus bei *δια* nicht wahrscheinlich, *Π.* beobachtet sonst den Gebrauch des casus regelmäßig. Sodann ist es doch nicht recht wahrscheinlich, daß *προς ἐνδ.* bloß Wiederaufnahme von *εἰς ἐνδ.* seyn sollte; der Wechsel der Partikel macht das Gegentheil wahrscheinlicher. Endlich was *παρσιν* betrifft, so kann es allerdings ganz gleich seyn der *ἀρσιν*. Dion. Halic., antiqu. l. 7. p. 446.: *την μὲν ὁλοσχερῇ παρσιν οὐκ εὐροντο, την δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἤξιον ἀναβολὴν ἔλαβον*, wo der Aufschub dem gänzlichen Erlaß (*παρσιν*) gegenüber steht. Vergleicht man aber Apg. 17, 30 *χρόνοι τ. ἀγνοίας, ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. Θεοῦ, ὑπερδιδων ὁ Θεός*, so ist man geneigt, dem *παρσιν* eine andere

Bed. zu geben, und es in der Bed. „Außerachtlassen, Uebersehen“ zu nehmen. So bekanntlich *παρημι* bei den Griechen, *Te n.*, Cyr. 6, 4, 7. *πολυ μῖλλον παρεις θαυμα, εὐς θαυμαζεις*. id., Hipparch. 7, 10.: *ἀμαρτηματα παρηναι ἀκολοστα*. Eben so Dion. Hal.: *παρηναι ἀμαρταδα ἀζημιον*. Appian bei Suidas, *παρεις* gleich *ἀμελεια, καταφρονησις*. Sir. 23, 2. gebraucht *μη φειδασθαι* und *μη παρηναι* parallel. So im Hebr. *וַיִּשְׁכַּח* Micha 7, 18. So wird Weish. 11, 23. *παρορᾶν* vom Außerachtlassen der Sünden gebraucht. *Thes d.*: *ἡ παρορῆσις μακροθυμια*. Der Ap. zeigt also zuerst die Bed. der Erlösung durch Christum in Bezug auf die Zeit vor Christo. Gott hatte gleichsam die Sünde hingehen lassen als achtete er sie nicht. Jetzt aber offenbart sich in dieser Heilsanstalt seine Heiligkeit, so daß die früheren Sünden, obzwar von Gott mit *ἀνοχη* zugelassen, doch vor seinen Augen als verwerflich erscheinen. Das *προ* in *προγεγονοτων* bezieht sich natürlich auf die Zeit vor der Erscheinung Christi. Ferner zeigt P. die Bedeutung der Erlösung in dem *νῦν καιρος*, auch hier soll Gottes Heiligkeit offenbart werden. Das *νῦν καιρος* bildet einen Gegensatz zu *ἐν τῇ ἀνοχῇ* (doch wollten wir die andere Auffassung, nach der *προς ἐνδ.* nur Wiederaufnahme des *εἰς ἐνδ.* nicht für unzulässig halten. Mich. steif aber richtig: „Zur Rettung seiner Gerechtigkeit bei Vergebung der vorhin begangenen und von Gott mit Geduld und Langmuth getragenen Sünden, zur Rettung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit.“). So kann denn der Ap. damit schließen, daß bei dieser Veranstaltung Gottes die Heiligkeit Gottes sicher gestellt und doch auch zugleich eine Rechtfertigung der Menschen bewirkt werde. Zu vergleichen ist über die Art, wie diese Erlösungsanstalt diese Wirkungen hervorbringe, das zu Cap. 5, 15 bis 19. Bemerkte. Beng.: *summum hic paradoxon evangelicum*, nam in loco conspicitur Deus iustus et condemnans, in evangelio iustus ipso et iustificans peccatores.

B. 27. Ein Epiphonema. Es kann gefragt werden, ob der Ap. es in Bezug auf die Juden vornehmlich, oder über die Heiden wie die Juden ausspreche. Daß erstere ist wahrscheinlicher, er hat noch den Uebermuth der Juden in Gedanken, wie er ihn bis B. 21. bestrafte, und kommt auch B. 29. besonders wieder auf die Juden zurück. Demnach ist der hier durch den Ap. ausgedrückte Gedanke der, welchen er B. 9. aufstellt: Indem das Christenthum

den Theokraten eben so wie den Nicht-Theokraten als einen solchen vorfindet, welcher nicht im Zustande der Gesetzesbefriedigung sich befindet, so nöthigt es jenen wie diesen zu der neuen Rechtfertigungsanstalt seine Zuflucht zu nehmen, und hebt hienit jenen Zustand des Juden auf, vermöge dessen er sich bisher berechtigt glaubte auf den Heiden herabzusehen. Theodor.: *καυχῆσιν δε καλεῖ το ὑψηλον τῶν Ἰουδαίων φρονημα*, vgl. Eph. 2, 8. 1 Kor. 1, 29. Doch möchte vielleicht richtiger das abstr. *καυχῆσις* im Sinne des concr. *καυχημα* zu nehmen seyn *materia gloriae*. — *Ἐξεκλεισθη*. Theod. *οὐ χωραν ἔχει*. Chrys.: *ἔξεκλεισθη ἀκαιρίας ἐστι*. In dem Sinne spricht P. von einer *παλαιότης γραμματος*, Röm. 7, 6. Wenn die Menschen nur durch Aneignung der objectiven Erlösung gerecht und heilig werden, so kann Keiner sich seiner eignen Anstrengungen rühmen.

— *Δια ποιου νομου*; Chrys.: *ἴδου, καὶ τὴν πίστιν νομον ἐκάλεσεν, ἐμφιλοχωρῶν τοῖς ὀνομασιν, ὥστε παραμυθεῖσθαι τὴν δοκοῦσαν εἶναι καινοτομίαν. τίς δε ὁ τῆς πίστεως νομος; δια χάριτος σωζέσθαι*. *Nomos* nehmen die Meisten gleich *ἡγῆσι* in der allgemeinen Bed. „Lehre“ wie Jac. 1, 26. 2, 12. Diese Bed. ist freilich an einigen paulinischen Stellen, die man zum Belege anführt, weniger anwendbar Röm. 8, 2. 7, 25., wo es nach dem dem Paulus eigenthümlichen Sprachgebrauche vielmehr *Norm*, *Handelsweise* zu übersetzen wäre; da indes diese letztere Bed. hier nicht paßt, so werden wir *nomos* allerdings durch „Lehre“ zu übersetzen haben, und es ist dies eine Erweiterung der ursprünglichen Bed. „Gesetz.“ *Nomos ἔργων* ist ein gewöhnlicher Ausdruck; durch dieses *nomos ἔργων* konnte nun um der Gleichstellung willen auch die Phrase *nomos πίστεως* veranlaßt werden.

B. 28. Schluß aus dem Vorhergegangenen, wie schon das *οὖν* anzeigt. Mehrere codd. lesen statt *οὖν*: *γὰρ*, welches aber weit weniger in den Ideengang Pauli paßt. — *λογιζόμεθα*. Nicht eigentlich *συλλογιζόμεθα* argumentando concludimus, wie Theodor. erklärt, sondern wie E. 8, 18. Hbr. 11, 19. *persuasum nobis habemus*. So 2 Kor. 10, 7. Phil. 4, 8. *Crasm.* geschieht: *existimamus enim* (besser igitur), *id quod res est, posthac quemvis hominem per fidem iustitiam consequi posse*. — *Πιστεῖ*. Luther übersetzt „allein durch

den Glauben." Die Unverständigen unter seinen katholischen Gegnern erhoben darüber ein großes Geschrei; doch sagt das *καρ* Gal. 2, 16. dasselbe, und es fügen sogar katholische Bibel-Üebersetzungen das „allein" hinzu. So in der Ausgabe Münch. 1488. „nur durch den Glauben;" die LXX. schiebt es öfters ein, wo es im Hebr. nicht steht 3 Mos. 3, 11. 5 Mos. 6, 13. 1 Sam. 10, 19. Die R. Väter sprechen oftmals aus: allein durch den Glauben werde der Mensch gerecht, so daß Erasmus. de ratione concionandi, l. III. sagt: Vox sola, tot clamoribus lapidata hoc saeculo in Luthero, reverenter in Patribus auditur. — Ueber den *νομος ἑβραίων*, unter welchem auch hier viele nur die Religionslehre, welche bloß Ritualvorschriften giebt, verstehen s. zu B. 20.

B. 29. 30. Der Ap. konnte ja nicht läugnen, daß in einem gewissen Sinne Gott allein als der Juden Gott betrachtet werden könnte, insofern er ihnen allein eine auf die Erlösung vorbereitende Anstalt gegeben hatte. Insofern aber eben diese Anstalt dazu dienen sollte, eine für alle Menschen bestimmte Erlösung herbeizuführen, war der Antheil Gottes am Schicksal der heidnischen Völker selbst bei der Begründung der alttestamentl. Theokratie nicht ausgeschlossen. Ueberdies war ja auch im N. T. in manchen Stellen hervorgehoben worden, daß die heidnischen Völker von Erweisen der göttlichen Liebe keinesweges ausgeschlossen seien (vergl. z. B. Amos 9, 7.), so daß P. immer das Zugeständniß von den Juden erwarten konnte, der Gott, den schon Abraham *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* nannte, sei auch der Heiden Gott. — Manche codd. lesen *ἐν τῷ* statt *ἐκ τῆς*, wodurch B. 30. auch näher mit B. 29. verbunden und der Sinn noch nachdrücklicher würde. Die Präpositionen *ἐκ* und *ἐν* müssen wohl dem Sinne nach gleich seyn, indeß scheint doch die Abwechselung nicht ganz ohne Absichtlichkeit, es möchte vielleicht ein leiser Anklang von Ironie darin liegen, von der sich ja sonst bei P. noch stärkere Beispiele finden, Gal. 5, 12.

B. 31. Eine Anthypophora. Gleich hier, wo der Ap. erklärt, daß die Seligkeit abgesehen von allen Gesetzesforderungen erlangbar sei, konnte jener Zweifel ihm entgegengebracht werden, welcher in allen Zeiten dem Menschen bei diesem außerordentlichen Wege der Rechtfertigung sich aufdrang, ob nicht durch diese Lehre Sittenlosigkeit bewirkt werde? Auf die eigentliche Zurückwei-

sung desselben läßt sich der Ap. erst E. 6. und 7., namentlich E. 8. ein. Indes will er doch hier im Ganzen kurz bezeugen, daß die christliche Glaubenslehre auch Heiligkeit bewirke. — Ganz gezwungen und matt zugleich wird die Auslegung dieses Verses bei denen, welche unter *ἔργα* v. die Beobachtung des Ceremonialgesetzes verstehen, weswegen nicht mit Unrecht Coccejus dazu sagt: *haec iugulant opinionem Socinianorum*. Am besten und doch wie gezwungen erklärt von jenen Eregeten Graßm.: *adeo non abolemus legem aut labefaciamus, ut eam etiam confirmemus stabiliamusque, id praedicantes factum quod lex futurum promiserat, eumque nuntiantes, in quem ceu scopum summa legis spectabat. Neque enim id aboletur, quod in meliorem reparatur statum, non magis quam si defluentibus arborum floribus succedat fructus, aut umbrae succedat corpus.* — Wodurch und inwiefern die christliche Rechtfertigungslehre das Gesetz noch mehr begründe, sagt der Ap. nicht, aber aus E. 6. 7. und 8. gehet es hervor, insofern dort wenigstens geschildert wird, wie subjectiv erweise bei den Erlöseten dem Gesetze eine gewisse Genüge geschehe. Es wird nämlich von P. gezeigt, daß das Sittengesetz an und für sich nicht hinreicht um Liebe zur Ausübung desselben zu erzeugen, daß nun einmal im Menschen ein Zwiespalt ist derjenigen Neigungen, welche dem Göttlichen zugewandt sind, und der ihm entgegen strebenden, daß dagegen das gläubige Eingehen auf die Erlösung im Menschen Liebe zu Gott erzeuge, somit auch zu seinem Gesetze, daß also ein neues Lebensprincip in den Menschen eintritt, welches von innen heraus wirkt und wodurch der *καρπος τοῦ πνεύματος* (Gal. 5, 22.) erzeugt wird. Auf diese Weise entsteht wirklich bei dem gläubigen Christen eine Gesetzeserfüllung und zwar eine ächte, weil sie auf dem innern Grunde einer von der Liebe durchdrungenen Gesinnung ruht. So wird subjective das Gesetz nur noch fester begründet. Aber auch objective wird ja das Gesetz begründet, insofern Christus durch sein heiliges Leben und Sterben es vollkommen vollzogen und somit die Forderungen der sittlichen Weltordnung erfüllt hat. Vgl. die schönen Worte Calvins *l. d. B.* — Wie wahr dieses nun auch ist und wie wohl es auch hier an seiner Stelle stehen würde, so läßt sich doch nicht läugnen, daß ein noch genauerer Zusammenhang mit dem Nachfolgenden durch eine andere Auffassung

sung von Koppe, Klatt zu Stande kommt. Der Ap. hatte B. 21. geäußert, daß er eine neue Art der Rechtfertigung verkünde, die aber doch schon im A. T. geahnet und bezeuget worden. Im vierten Cap. ist er bemüht, dieses mit Beweisen zu belegen. Es könnte nun seyn, daß man unter dem νόμος das ganze A. T. zu verstehen hätte, und P. sagen wollte, seine ganze, jetzt vorgestragene Lehre gründe sich auf Wahrheiten, die auch schon im A. T. anerkannt würden. Fassen wir den Satz so, so bildet er einen bequemen Uebergang zu Cap. 4. — Ueber den Inhalt fügt noch Chrys. hinzu: *τρία τοῖνυν ἐνταῦθα ἀπεδείξε, καὶ ὅτι χωρὶς νόμου δυνατόν δικαιωθῆναι, καὶ ὅτι τοῦτο οὐχ ἰσχυροῦν ὁ νόμος καὶ ὅτι ἡ πίστις αὐτῷ οὐ μαχεται.*

C a p i t e l IV.

I n h a l t.

Der Ap. wisset zur mehrten Befräftigung der christlichen Rechtfertigungslehre in den Augen der Juden nach, daß der Grund der Gnaden-Erweise Gottes im A. B. nicht weniger als im Neuen B. von Seiner Seite freie Gnade, von Seiten der Menschen Glaube war. Dieses erhelle sowohl aus einem Psalmen Davids wie insbesondere aus der Geschichte Abrahams, also aus den Verhältnissen zweier Männer zu Gott, welche, wenn irgend Einer, hätten Ansprüche auf Verdienst ihrer Werke machen können. Es werde nämlich besonders aus Abrahams Geschichte klar, daß seine Werke keinesweges zur Auswärtung der Rechtfertigung ausreichten. Wollte aber der Israelit dem Bundeszeichen der Theokratie, der Beschneidung, oder der Basis der Theokr., dem Gesetze eine Einwirkung und Mitwirkung zur Rechtfertigung zuschreiben; so ergebe sich vielmehr, daß diese beiden Auszeichnungen Israels einzig und allein auf der Glaubensgerechtigkeit geruht hätten, also sogar die Theokratie selbst eine Wirkung derselben sei.

T h e i l e.

1) Beweis der Rechtfertigung Abrahams nicht durch die Werke sondern durch den Glauben, B. 1—6. 2) Beweis der Rechtfertigung Davids aus freier Gnade, B. 6—9. 3) Beweis der Rechtfertigung Abrahams ohne Mitwirkung des theokratischen Bundeszeichens der Beschneidung. Statt daß diese die Rechtfertigung mitwirkten half, war sie vielmehr eine Folge derselben, B. 9—13. 4) Beweis der Gründung der Theokr. ohne Mitwirkung des Grundpfeilers derselben, des Gesetzes; statt daß dieses hätte die Theokr. begründen sollen, ruhte dieselbe vielmehr sammt dem Gesetze auf der Glaubensgerechtigkeit, B. 13—18. 5) Beschreibung des Glaubens Abrahams und Angabe der aus seinem Beispiel hervorgehenden herrlichen Folgen für die an Christum gläubig werdenden, B. 18—25.

Erster Theil: Beweis der Rechtfertigung Abrahams durch den Glauben, B. 1—6.

B. 1. Es lag dem Israeliten nahe, bei dem von Paulo aufgestellten neuen Rechtfertigungswege an sein altes Test. zurück-

judenken und einzukenden, ob nicht die dort vorkommenden heiligen Männer durch vollkommene Gesetzeserfüllung Rechtfertigung vor Gott erlangt hätten? Theoph.: καὶ φησιν, οὐκ οὐδὲ οὐτος ὁ σοφάων καὶ τὰ τηλικαῦτα κατορθώσας ἐκ τῶν ἔργων, ἀλλ' ἐκ τῆς πίστεως. — Τὴ οὐδ'. Das οὐδ' braucht nicht als bloße formula trans. angesehen zu werden, es ist in der Ideenverbindung des Ap. gegründet: „was sollen wir nun, wenn es sich mit der Rechtfertigung so verhält, von den gerechten Männern des A. B. sagen?“ — Τὸν πατέρα ἡμῶν. Ist nicht mit Coccejus in dem Sinne, den P. unten B. 16. entwickelt, schon hier geistig zu nehmen, sondern „leiblicher Stammvater.“ Im Hebr. אב, „Vorfahr“, 1 Mos. 28, 13. 1 Kg. 15, 11. Bei den Rabbinen heißt Abraham eben so. Bei Raimon. Porta Mosis p. 55. opp. Poë. I. אברהם אבינו „Abraham unser Vater,“

und öfter. Κατα σαρκι verbinden die Meisten, Chrys., Crasm., Limb. u. A. mit πατέρα. Erstens aber ist dagegen das harte Hyperbaton, welches zu vermeiden einige wichtige codd. εὐφημεῖν vor τ. πατ. ἡμῶν gesetzt haben. Zweitens würde es hier in dieser Bed. genommen ein überflüssiger Zusatz seyn, dagegen würde zu εὐφημεῖν noch ein bestimmender Zusatz vermist werden. Richtiger verbinden wir es daher mit εὐφημεῖν. — Ἐδρία-σεν bei Profanser. und auch wie das hebr. קָנָה in der Bed. „erlangen, erwerben,“ Luc. 1, 30. Hebr. 9, 12. Was wird nun in der Verbindung damit κατα σαρκι heißen? Die gewöhnliche Bed. des Wortes קָנָה in Bezug auf die alttest. Theokratie ist „die äußern von Gott den Israeliten verliehenen Vorzüge.“ So 1 Kor. 10, 18. Phil. 3, 3. Gal. 6, 12. In diesem allgemeinen Sinn nehmen es Eocc., Witsius, und erklären „durch die mosaische Oekonomie konnte er nicht gerechtfertigt werden, denn diese war damals noch nicht vorhanden.“ Mehr beschränkterweise könnte es sich insbesondere auf die Beschneidung beziehen. So Metstein, Michaelis: „wegen seiner Beschneidung am Leibe.“ Allein der Ap. zeigt im Nächstfolgenden nicht die Einflußlosigkeit der Beschneidung Abrahams auf seine Vergnügung, sondern der Werke, augenscheinlich müssen wir also das ἐξ ἔργων B. 2. zur Erklärung des κατα σ. hinzunehmen. Daraus folgt nicht, daß wir mit Theod. u. A. κ. σ. geradezu in der Bed. ἐξ ἔργων neh-

men, die es nicht eigentlich hat. Vielmehr steht der Ap. die *πα-
ορις* als ein inneres Lebensprincip an, wie sie es ist, und betrach-
tet sie daher als ein von Gott gewürktes *πνευματικόν*, wogegen
die Werke nur das Erzeugniß der schwachen und gebundenen sitti-
chen Kraft des natürlichen Menschen sind. Es steht mithin dem *κατὰ
πνεῦμα* gegenüber und ist zu übersetzen „auf menschliche Weise,
durch eigene sittliche Anstrengung.“ Zu vgl. was über die Bed.
von *σαφές* zu E. 1, 3. 7, 14. u. Joh. 3, 6. gesagt ist. Dem Sinne
nach richtig ist also die Ueß. Calvins durch: *naturaliter*, und
die identische von Grotius durch: *propriis viribus*. — Zu
bemerken ist auch noch eine unnatürliche Interpunction, welcher
Grotius und Clericus folgen, die hinter *ερωτῶμεν* ein Frages-
zeichen setzen, und übersetzen: „Was sollen wir nun sagen? Daß
Abraham (Rechtfertigung) erlangt habe durch eigene Kräfte?“

B. 2. Wir vermissen eine eigentliche Antwort, indeß zeigt
uns das *γὰρ* schon einen verschwiegeneu Gedanken an, wie ge-
wöhnlich, s. Friszsche, Comm. in Matth., ind. s. h. v. Es liegt
ein verschwiegeneu *οὐδοτιοῦν* zum Grunde, welches aber B. ein-
schränkt. Abraham hat zwar einen Ruhm, aber nur vor den
Menschen, welche nicht das Innere prüfen und vom Aeußeren nur
einen geringen Theil übersehen können. Und dieser Ruhm, diese
Anerkennung hilft ihm nichts, so lange er nicht vor dem Auge des
allsehenden Gottes gerechtfertigt erscheint. Ein Moment, was in
diesem Zusammenhange der Worte nicht gegründet ist, sonst aber
schön den Unterschied zwischen evangelischer und gesetzlicher Rech-
tfertigung anzeigt, giebt De f. u. m. an: *ἔχει μὲν καυχῆμα, ἀλλ’
οὐ πρὸς τὸν Θεόν, ἀλλ’ ἐφ’ ἑαυτῷ ὡς κατορθώσῃ, ὃ δὲ ἐκ
πίστεως σωθεὶς, ἐπεὶ μὴ ἔχει εἰς ἑαυτόν καυχῆσασθαι,
οὐδὲν γὰρ ἔργον ἐπραξεν, εἰς τὸν Θεὸν καυχᾶται· μείζον δὲ
το εἰς Θεὸν καυχᾶσθαι, ἢ περὶ εἰς ἑαυτόν· τα μὲν γὰρ κα-
τορθώματα πολλάκις ἀφανίζεται ἑτέροις πλημμελείαις, ἧ
δὲ εἰς Θεὸν καυχῆσις ἀτρέπτος διαμένει.*

B. 3. *Τι γὰρ ἢ γρ. 4* Bestätigung dessen, was so eben
der Ap. versicherte, daß Gott keinesweges die Beschaffenheit Abra-
ham's dem Gesetz entsprechend finden konnte. Das *γὰρ* wird also
„denn“ zu übersetzen seyn. Der Ap. führt nunmehr zum Beweise
die Stelle 1 Mos. 15, 6. an, und zwar nach der LXX., nur daß

P. statt was ein da setzt. Das ganze Leben des Patriarchen offen-
 bart eine ungemeine Glaubenskraft. Der erste große Act dersel-
 ben war die Verlassung seines Vaterlandes und aller der Seinen
 und das unbedingt ergebene Befolgen des Willens Gottes; der
 zweite große Glaubensact war der, welcher eben im 15ten Cap. des
 2ten Buch M. erwähnt wird, als Abr. bei seinem und seines We-
 bes hohen Alter ohne Zweifel das anscheinend Unmögliche im
 Glauben annimmt, daß sein Weib ihm nämlich einen Sohn ge-
 bähren werde, und vermittelt dieses sich ein Segen nicht nur über
 Kanaan, sondern über die ganze Erde werde verbreiten. Die dritte
 große Aeußerung des Glaubens ist endlich die, daß er eben diesen
 Sohn der Verheißung, an den seine Aussicht in alle Zukunft ge-
 knüpft war, willig hingeben will, als sein Gott es verlangt (1 Mos.
 22.). Es wird um dieses beharrlichen Glaubens willen auch schon
 unter den Juden selbst A. hoch gepriesen. 1 Makk. 2, 52.: *Ἀβραάμ*
οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὐρεθὴ πιστός, κ. ἐλογισθὴ κτλ.; Philo,
 de Abrahamo, p. 386. ed. Frankf.: *ἔστι δὲ καὶ ἀναγκαῖος*
ἐπαινος αὐτοῦ χρησιμοῖς μαρτυρηθεῖς, οὗς Μωϋσῆς ἐθα-
σπισθὴ, δι' οὗ μνησται, ὅτι ἐπιστευσεν τῷ θεῷ· ὅπερ λε-
γῆναι μὲν βαρυτάτον ἐστὶ, ἐργῷ δὲ βεβαιωθῆναι μεγιστον.
 Im jüdischen Commentar des R. Ismael, Mechilta heißt
 es ebenfalls von Abraham: de Abrahamo loquimur, quod
 mundum hunc et futurum non nisi ea de causa consecutus sit,
 quam quia in Deum credidit, quod dicitur Gen. 15, 6. Die
 Begebenheit, bei welcher Abr. den Glauben bewies, um deswillen
 ihm obige Erklärung Gottes gegeben wurde, war nun freilich nicht
 eine so sehr auf die Probe stellende wie die Darbringung Isaacs,
 allein welche außerordentliche Geistesstärke doch auch zu dieser
 Glaubensthat gehörte, entwickelt P. selbst R. 18, 19. Der ge-
 wöhnliche Jude sah nur auf das äußere Thun Abrahams. P. zeigt,
 daß dasjenige, was seinen wahren Werth ausmacht, nicht dieses ist
 sondern jene gläubige Hingebung an Gott, jene Aneignung seiner
 Verheißungen, welche eben auch beim Christen die Hauptsache ist.
 Auch manche unter den Juden erkennen die hohe Bedeutung des
 religiösen Glaubens als einer innern Hingebung an Gott. So
 Philo in manchen schönen Stellen. De Abrahamo, p. 387.:
μονον οὖν ἀψευδὲς κ. βεβαιον ἀγαθον πιστὸς, ἢ πρὸς τον
θεον πιστὸς, παρηγορημα βιον, πληρωμα χρηστων ἐλπιδων,

ἀπορία μὲν κακῶν, ἀγαθῶν δὲ φορα, κηδομαιμονίας ἀπο-
γνωσις, εὐσεβείας γνῶσις, εὐδομαιμονίας κλήρος, ἐν ἑπείῃ
βαλτιωσις ἐπερηραισμένη τῷ πάντων αἰτίῳ κ. δυναμένη μετ
πάντα, βουλευμένη δὲ τὰ ἀρίστα. Im Verfolg nennt er die πει-
στις: βασιλὶς τῶν ἀρετῶν. Besonders aber quis rerum divinar.
haeres, p. 498. ἀναγκαιῶς ἐπιλέγεται. Ἐπιστεύσεν Ἀβραάμ
τῷ Θεῷ, πρὸς ἐπαινον τοῦ πεπιστευκότος, καίτοι ταχὺ ὅτι
τις εἶποι· τοῦτ' ἄξιον ἐπαινου κρίνεται; πῶς δὲ οὐκ ἂν λεγόντι
καὶ ὑπισχνουμένῳ Θεῷ προσεχόντων νοῦν, καὶ εἰ πάντων ἀδικω-
τάτος κ. ἀσεβηστάτος ὢν τυγχάνοι; πρὸς ὃν ἐροῦμεν· μὴ
ἂν γενναῖε, ἀνδραγαθῶς ἢ τον σοφὴν ἀρετὴν π. πρεπόντα ἐγκω-
μα, ἢ τοῖς ἀναξίοις τὴν τελευταίην ἀρετῶν πίστιν μαρτυ-
ρήσης, ἢ τὴν ἡμετέραν περὶ τούτων γνῶσιν αἰτίασῃ. βου-
τεραν γὰρ εἰ βουληθείης ἐθαυρῆν καὶ μὴ σφοδρὰ ἐπιτολαιῶν
ποιήσασθαι, σαφῶς γνῶσιν, ὅτι μόνῳ Θεῷ χωρὶς ἑτέρου
προσπαράληψως οὐ ἔαδον πιστεῦσαι, διὰ τὴν πρὸς τὸ
θνητὸν, ᾧ συνεγγυμάδα συγγενείαν, ὅπερ ἡμᾶς καὶ χρη-
μασι κ. δόξῃ καὶ ἀρχῇ καὶ φιλοῖς ὕμναις τε καὶ ῥῆμῃ σιμα-
τος κ. ἄλλοις πολλοῖς ἀνακρίδει πεπιστευμένοι. το δὲ ἀπαι-
τησθαι τούτων ἑκάστων, κ. ἀπιστῆσαι γινέσθαι τῇ πάντα εἰ
ἐκπετῆς ἀπίστῳ, μακρὸν δὲ πιστεῦσαι Θεῷ τῷ καὶ πρὸς ἀλη-
θείαν μόνῳ πιστῷ, μεγάλης κ. ὀδυμπτον διανοίας ἔργον
ἔστι, πρὸς οὐδενος οὐκ ἐν δαλεάζομένης τῶν παρ' ἡμῖν. εὐ δὲ
το φαναι, λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ· δι-
καιον γὰρ οὕτως οὐδεὶς, ὡς ἀκρατῷ κ. ἀμυγῇ τῇ πρὸς Θεόν
μόνον πιστῇ κεχορησθαι. Im heidnischen Alterthum finden wir
nur wenig, was auf eine Anerkennung der hohen Bed. des reli-
giösen Glaubens schließen ließe. Es gehört dahin z. B., was Plut.
Sept. Sap. conv. c. 18. vom Arion sagt, derselbe auf den Delphib
nen hingetragen habe weder so sehr vor dem Tode sich gefürchtet,
noch das Leben sich gewünscht, als vielmehr deswegen gerettet zu
werden sich gesehnt, ὡς λαβοὶ περὶ Θεῶν δόξαν βεβαίον. In
der heidnischen Philosophie fiel die πίστις mit der δόξα zusam-
men. — Δικαιοσύνη, im Hebr. צדקה, bezeichnet hier die sub-
jective Heiligkeit. Gott sah diese kindliche Hingebung als eigent-
liche Heiligkeit an, er legte darauf allein Werth. Sehr parallel
ist Ps. 106, 30, 31. צדקה ה' צדקה נחמנו צדקה ה' צדקה ונחמנו
Auch kann noch verglichen werden 5 M. 24, 13. u. 6, 25.

Vgl. als Auslegung des alttestamentlichen Citats Luthers Ausl. der Genesis (Walchs Ausg. Bd. I. S. 141.).

B. 4. P. giebt eine genauere Bestimmung des Inhaltes und Gehaltes des angeführten Citats. Es konnte ein Zweifel entstehen, ob wohl in den Worten wirklich liege, daß Abr. nicht durch seine Werke einen vollkommenen Zustand der Rechtfertigung vor Gott sich habe erwerben können. P. zeigt also, daß der Begriff des Anrechnens des Glaubens als Heiligkeit beweise, daß diese Heiligkeit nicht habe so da seyn können, wie sie Gott wirklich verlangt. — *Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ* wird am besten von Luther übersetzt: „der mit Werken umgeht,“ und Beza: *in qui ex opere est aliquid promeritus*. Dagegen nehmen es bei weitem die meisten Erklärer emphatisch „vollkommen handeln.“ So Theodoret: *ὁ γὰρ τῆς δικαιοσύνης ἐργατὴς μισθὸν ἀπαιτεῖ*. So Limb., Baumg., Ehr. Schmid, welcher es gleichbed. nimmt mit *ἐργαζόμενος δικαιοσύνην* Hebr. 11, 33. φ. 15, 2. in LXX. Der Zusammenhang könnte allerdings dem Worte diesen Sinn leihen, allein er ist keinesweges wahrscheinlich. Daß der Mensch, also auch Abraham, nicht vermag vollkommen die Forderungen des Sittengesetzes zu erfüllen, ist hier gar nicht der Endzweck des Ap. zu zeigen; er will nur zeigen, daß in dem Factum mit A. es ganz und gar nicht auf Werke ankam. Ganz verkehrt faßt Grotius diesen ganzen Satz auf:

sicut qui operam alicui praestat, non ideo amicus est illius sed mercedem accipit operae respondentem, sic etiam qui nativa vi, ut potest, Dei praeceptis exterius aliquo modo paret, habet mercedem, liberatur a suppliciis, sed non ideo fit amicus. Χάρις hic amicitiam significat. Mit Recht nennt Calov diese Erklärungen strabae, plane alienae a mente apostoli. — *Ὁ μισθὸς οὐ λόγ. κ. χ. Λογίζεται* ist hier entweder per met. causae pro consequentia, nämlich das Zurechnen statt des Auszahlens, gesetzt, so daß es auch bequem zu κ. ὁφ. ergänzt werden kann, dann ist das *κατὰ χάριν* völlig parallel mit *εἰς δικαιοσ.*, der Nachdruck liegt hier bloß auf *χάριν* und ὁφ. und B. 5. liegt er wo nicht auf *εἰς δικ.* doch auf dem ganzen Satze *λόγ. ἀντὶ εἰς δ.*; oder aber das *κατὰ χ.* ist ein erklärender Zusatz zu *λογίζεται*, den man sich durch ein *τοῦτ' ἐστίν* an dasselbe angeschlossen denken muß, das *κατ' ὁφ.* ist per Zeugma mit *λόγ.* verbunden und der

ganze Nachdruck ruht hier wie B. 5. auf *loyalēteu*, welches Wort dem Ap. den Begriff des Unverdienten vollkommen in sich zu schließen scheint, so daß er schon aus diesem einen Worte hinlänglich entwickelt werden kann. Diese letztere Erklärung ist die schwächere, der paulinischen Diction angemessenere und in den Zusammenhang nicht weniger als die andere passende. Ganz so Michaelis: „Wer Werke thut, dem wird dafür der Lohn nicht zugerechnet, ein Ausdruck der so aussiehet, als wenn es aus Gnaden geschähe, sondern er bekommt ihn aus Schuldigkeit.“ — *Xapic* und *δφ.* stehen sich auch bei Profanfer. gegenüber.

B. 5. Das Anrechnen des Glaubens als Gerechtigkeit, will P. sagen, schließt in sich, daß Abr. nicht auf andere Weise sich hätte in den Zustand der Rechtfertigung erheben können. P. trägt, indeß das Beispiel Abr.'s gleich wieder auf das christliche Gebiet über, indem er zeigt, wie jenes bei Abr. gebrauchte *loyalēteu* gerade das Verhältniß des durch Christi Erlösung gerechtfertigten Sünders zu der göttlichen Gerechtigkeit bezeichne. Daß wir dieses Uebergehen von dem Beispiele Abr.'s zu dem Verhältnisse des an Gottes Rechtfertigung durch Christum gläubigen Christen hier annehmen müssen, zeigt der Ausdruck *πιστευοντες τ. δικαιωμεθα* τ. *ἀσβη*, insofern in dem von Paulo erwähnten Glaubenssact des Patriarchen es sich gar nicht von dem Glauben desselben an die rechtfertigende Gnade Gottes handelte. Dies macht bemerkl. Seb. Schmidt, Baumg., Ehr. Schmid. Diejenigen dagegen, welche auch diese Worte noch speciell auf Abr. beziehen, erinnern entweder wie Beza daran, daß ja auch Abr. *ἀσβη* genannt werden konnte, insofern ja auch er nicht das Sittengesetz vollkommen erfüllte, durch welche an sich richtige Bemerkung aber noch nicht die Bedencklichkeit gehoben wird, daß in dem angeführten Beispiele nicht die Rede war von Abr.'s Glauben an die vergebende Gnade Gottes; oder aber sie folgten wie Mich., Rosenm., Koppe der Annahme von Grotius und Wetstein, daß *ἀσβη* hier „Göddiener“ heiße, und sich auf die Verflüchtigung Abrahams beziehe, da er früher (nach der morgenländischen Tradition bei den Rabbinen, bei Michond, Philo, Josephus) wie sein Vater Thara (Josua 24, 2.) Göddiener war. Diese letztere Annahme ist besonders unnatürlich. — Gegen Mißbrauch dieser Stelle vermahrend fügt Calvin hinzu: neque

fideles vult esse ignavos, sed tantum mercenarios esse vetat, qui a Deo quidquam reposcant quasi jure debitum. Et jam prius admonuimus non hic dissari qualiter vitam instituere nos oportet, sed quaeri de salutis causa. — Es ist noch zu bemerken, daß die Vulgata und mehrere lat. Väter zu diesem Verse hinzusetzen: secundum propositum gratiae Dei, welches aber in den griech. codd. fehlt.

Zweiter Theil: Beweis der Rechtfertigung Davids aus freier Gnade, B. 6 — 8.

B. 6. Der Ap. führt einen andern für die Juden wichtigen Stammvater David auf, und zeigt, wie auch dieser vor Gott sich nicht seines Verdienstes und seiner Ansprüche auf Gottes gerechte Vergeltung gerühmt, sondern vielmehr die Vergebung der Sünden hochgepriesen habe. Der Form nach ist aber dieses zweite alttestamentl. Beispiel der Glaubensgerechtigkeit nicht dem des Abc. coordinirt, wie das auch scharfsinnig Seb. Schmid bemerkt, sondern, wiewohl eine Coordination dem Sinne nach statt findet, so ist doch eigentlich dieser Satz nur als Beleg für die B. 5. gegebene Erklärung des *λογίζεσθαι* angeschlossen. Der Uebergang ist dieser: Daß mein Begriff von Rechtfertigung, den ich mit *λογίζεσθαι* verbinde, der richtige sei, wird dadurch klar, daß David dieselbe Art der Rechtfertigung in den Psalmen anpreiset, indem er, wenn er vom Grunde seiner Annahme bei Gott redet, gern unerwähnt läßt seine mit Sünden befleckten Werke. In diesem Betracht bemerkt Chrys. richtig, daß es passender seyn würde, wenn die Worte Davids buchstäblich lauteten: *μακαριος ὃς ἐλογισθη εἰς δίκην*. Die angeführten Worte Davids sind aus Ps. 32, 1, 2. wörtlich nach der LXX. citirt. Nach der Annahme der Ausleger ist dieser Ps. nach der Versündigung Davids mit der Bathseba gedichtet. Er paßte mithin sehr wohl zu dem Endzwecke Pauli; denn in jener Zeit mußte es dem gefallenem Könige sehr natürlich seyn, von sich selbst ganz abzusehen und nur auf die göttliche Gnade Anspruch zu machen. — *Μακαρισμός*, die Glückseligkeitspreisung, also: *λέγει τον μακαρισμον* gleich *μακαριζει τ. ανθ.* — *Χωρις έργων*: *Έργα* hier ganz gleich mit *εργα νομων*, woraus noch bestimmter hervorgeht, daß letztere Werke des Sittengesetzes sind.

B. 7. 8. *Ἀφαιρῆσαι* und *ἐπικαλύπτειν* fahren lassen und bedecken, sind beides wie auch die hebr. Worte *קָח* aufheben, wegnehmen und *קָבַע* bedecken gleichbedeutende symbol. Worte für die Vergebung der Sünden. Theodoret in Ps. ad h. l. *τοσαυτῇ γὰρ πρὸς αὐτοὺς κερχεται τῇ φιλοτιμίᾳ, ὥς μὴ μόνον ἀρῶναι, ἀλλὰ καὶ καλύπτει τὰς ἁμαρτίας, κ. μὴδὲ ἔχη τούτων καταλιπεῖν. Λογιζεῖν* anrechnen, ein eben so bildliches Wort wie behalten von der Sünde gesagt; noch sinnlicher Hiob 14, 17.

Dritter Theil: Beweis der Rechtfertigung Abrahams ohne Mitwirken des theokr. Bundeszeichens der Beschneidung; statt daß diese die Rechtfertigung mitwirkten half, war sie selbst eine Folge derselben, B. 9 — 13.

B. 9. Einige Neuere, wie Chr. Schmid, Koppe beziehen diese Worte ganz genau auf das eben Vorhergegangene, indem sie annehmen, daß der Ap. plötzlich abspringe, die Antwort nicht abwarte, sondern wieder zu dem frühern Thema von Abr. zurückteile. Diese Auffassung des Ideenganges möchte weniger richtig seyn. Vielmehr beginnt, wie unter andern Theoph. zeigt, gleich mit dem Anfange dieses Verses ein neuer Punkt der Untersuchung. Bisher hatte P. gezeigt, daß bei den heiligsten Männern des A. B. nicht die Gesezserfüllung Grund der Vergnadigung war, sondern nur die freie Gnade Gottes. Es hätte dies der Israheliten allenfalls zugeben können, aber nur für Theokraten. Dagegen beweiset der Ap. daß bei Abr. diese Art der Rechtfertigung eingetreten sei, einerseits ehe er noch das Zeichen der Theokratie empfangen, andrerseits ehe das Gesez gegeben war, in welchem Betracht also Abr. den Nicht-Theokraten vollkommen gleichgestellt erschien. — *Ὁ μακαρισμός οὖν οὗτος*. Nach dem angenommenen Zusammenhange werden wir es übersetzen müssen: „Ein solches sich Seligpreisen nun ob der freien Gnade Gottes, soll dies allein dem Theokraten zustehen?“ — Als Verbum ergänge man mit Theoph. *πύπτει* oder besser *ἐστι*. — Das *καὶ* vor *ἐπὶ τ. ἀποκ.* zeigt, daß dem Sinn nach ein *μόνον* hinter *ἐπὶ τ. περιτ.* hinzuzudenken; es ist daher unrecht wenn Deß. und Theoph. die Frage Pauli so stellen, als ob er den Heiden so-

gar mehr Unrecht als den Juden am *παραισιμος* zuzusprechen. — *Λεγομεν γαρ*. Das *γαρ* knüpft die neue Argumentation an die concessa. Der Ap. betrachtet es so, als ob der Jude ihm das schon zugegeben, daß A. ohne Rücksicht auf die Werke gerecht gesprochen worden. Es ist das *γαρ* durch „nämlich doch“ zu übersetzen. Es würde unstreitig richtiger dieser Satz mit zu R. 10. gezogen, an den er sich so genau anschließt, daß er ein Ganzes mit ihm ausmacht.

R. 10. Der Ap. hätte jene neue particularistische Beschränkung der Juden mit dem zurückweisen können, was er schon zu Anfang des 3ten Capiteles sagte, daß nämlich Gott die Beschneidung aus freier Gnade den Theokraten ertheile, und sie deswegen nur denjenigen Werth in den Augen Gottes belege, den er ihr nach freiem Entschlusse beimesse wolle. Allein gerade die Geschichte Abr.'s bot die Gelegenheit dar zu einer noch schlagenderen Widerlegung der Juden. Höchstens 25, mindestens 14 Jahre früher als die Beschneidung (1 Mos. 17, 23.) fiel jener Ausspruch, in welchem Gott Abraham seines Glaubens willen rechtfertigte. Folglich erhielt sie A. in einem Zustande, wo er noch nicht Theokrat war. — *Πως* ist hier so viel als: „unter welchen Umständen?“ —

R. 11. Der Ap. steigert noch seinen Beweis. Nicht nur, behauptet er, ist die Beschneidung als Bundeszeichen nicht die Bedingung einer Rechtfertigung aus freier Gnade, sondern sie ist selbst nur die Folge derselben. Chrys.: *οὐχ ὥστερα δὲ μονοῦ (περιτομῆ) τῆς πίστεως, ἀλλὰ κ. σφοδρὰ αὐτῆς καταδεστέρα, κ. τοσούτον ὅσον σημεῖον τοῦ πραγματος ὅπερ ἐστὶ σημεῖον*. Wie es des Ap.'s Art ist, so restringirt er auch hier die Facta des A. L. mehr, als sie in demselben selbst restringirt erscheinen, indem er das wesentliche Moment derselben hervorhebt. Das Bundeszeichen ward dem Abr. nicht eigentlich in Folge jenes großen Glaubensactes ertheilt, sondern wegen der durchgehenden kindlichen Unterwerfung unter die Plane und Absichten der freien Gnade Gottes. Da indessen eben dieser Glaubensact ein besonders hervorstechendes Moment jenes kindlich-unterwürfigen Eingehens in Gottes Oekonomie ist, so konnte auch der Ap. das Bundeszeichen als eine Folge der Rechtfertigung durch den Glauben darstellen. — Zuerst ist in Bezug auf die Lesart zu bemerken,

daß A. C. und mehrere griechische Kirchenväter *περιτομήν* im Acc. lesen. Vorzüglich ist aber der Gen., der wohl nur um seines größeren Ungewöhnlichkeit willen mit dem Acc. vertauscht wurde. Der Gen. nämlich ist hier der Gen. appositionis, wie im Lateinischen *nos violas*, er ist also aufzulösen in *ἡ περιτομή, ἡ ἔσθ' σημεῖον*. Gerade auf dieselbe Weise verbinden auch die Rabbinen *חֶטֶם* „Beschneidung“ als Gen. appos. mit den Nominibus *חֶטֶם* „Zeichen“ und *חֶטֶם* „Siegel.“ — *Σφραγίς* heißt *το δακτυλίον* *ἔσθ' τα σημεῖα τῶν δακτυλίων*, und *το ἔμψυχον τῶν σημείων*. Hier das letztere. Ein untergedrucktes Siegel ist das Zeichen der größten Bestätigung. So wird auch im N. T. *σφραγίς* in der Bed. von *βεβαιωσις* gebraucht 1 Kor. 9, 2. 2 Tim. 2, 19, und bei den Kirchenschriftstellern heißt die Taufe *ἡ ἀνατοπισμός κ. σωτηρία σφραγίς*. Grabe Spicil. Patr. T. I. p. 832. Auch bei den Rabbinen führt sie den Namen „Siegel“ *חֶטֶם* „Siegel des Lebens,“ Stäudl., Beitr. Th. 4. S. 44. Was nun die Sache selbst betrifft, so war die Beschneidung an sich nur Zeichen für die Aufnahme in die Theokratie, wie Philo sagt (de opif. mundi p. 86.): *τα αἰσθητά σημεῖα εἶναι σύμβολα τῶν νοητῶν*. So sehen sie auch die Juden an (S. Schöttgen und Wetstein). Sie nennen sie in Talmud Rube'ni f. 65, 4: *חֶטֶם חֶטֶם* „das Zeichen des Bundes“, in der chald. Paraphrase zum Hohenliede 3, 8. *חֶטֶם חֶטֶם* „Siegel der Beschneidung, welches wie Schwerter die stärkt, welche es tragen,“ auch *חֶטֶם אַבְרָהָם* „Siegel Abrahams,“ und *חֶטֶם קֹדֶשׁ* „heiliges Zeichen.“ cf. Liber Cosri, ed. Buxt. p. 1, c. 115. Von dieser Seite aus mußte also der Israelit dem Ap. Recht geben. Eben so wenig konnte er ihm auch widersprechen, wenn P. dieses Bundeszeichen von dem frühern Glaubensacte abhängig machte. Noch ehe A. sich sonst dessen würdig gezeigt, eröffnete G. ihm den Weg, Gründer einer göttlichen Haushaltung auf Erden zu werden. A. folgte überall kindlich den ihm gegebenen Winken, alle Verheißungen nahm er im Glauben auf. Dieses kindlich-unterwürfige Annehmen der dargebotenen freien Gnade Gottes wurde nun die Ursach dazu, daß Gott ihm wirklich jenes Bundeszeichen ertheilte und ihn dadurch der That nach zum Urheber eines Gottesstaates auf Erden machte, welcher anfangs sich nur über eine Fa-

milte, bald aber ein Volk erstreckte, endlich bei der Erscheinung Christi über das ganze Menschengeschlecht sich ausdehnte. — *Εἰς το εἶναι*. Hebr. Act der Verbindung mit dem Inf. und *ἡ* statt *κ. οὐτως ἐγενετο*. — *Πιστευοντες δι' ἀκροβ.* Ueber diesen Gebrauch von *δια* wie *α.* in der Bed. „mit, in“ s. E. 2, B. 27. Es ist demnach hier aufzulösen in *καὶ τὰς ἀκροβυτοι ὄντες*. — *Πατέρα τ. π. α. α.* Das Wort „Vater“ wird zur Bezeichnung mannigfacher Verhältnisse uneigentlich von den Morgenländern gebraucht. Das gewöhnliche ist das der Abhängigkeit überhaupt. So ist es denn auch hier in dem Sinne von „Ueberer, Stifter“ zu nehmen. Vgl. *Exod* 38, 28. 1 *Mos* 4, 21. 1 *Korr.* 2, 54. *Πατὴρ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ἑλληνισμῷ*. *Joh.* 8, 44. *Εξemplar*. Schleusner zieht den Begriff: *antesignanus* vor, allein dies ist ja dem Wesen nach identisch. A. als der erste, der auf diese Weise Rechtfertigung erhielt, führt den Zug aller derer an, welche nach ihm auf dieselbe Weise die Vergnadigung annahmen. Ganz entsprechend ist die Stelle im Wörterbuch *Michlal Jophi* zu *Mal.* 2. *אברהם אבינו אברהם אבינו אברהם אבינו* „Abraham ist der Vater aller derer, die ihm im Glauben nachfolgen.“ Das Wort „Vater“ auf ähnliche Weise gebraucht bei *Maimon.*, *Opp. Poc.* I. p. 68. *أَنَّ مُوسَى* „Moses ist der Vater aller ihm vorangegangenen Propheten.“ — Das *εἰς το λογισθ.* giebt noch genauer an, worin die Vaterschaft bestehe, daß nämlich, wie Kinder an der Natur ihres Vaters Theil haben, so alle Heiden die Vorrechte sich mit zueignen dürfen, welche derjenige hatte, der zuerst das Reich der Rechtfertigung aus freier Gnade durch seinen kindlichen Glauben gründete. *Theodor.* welcher den Vergleich über die Gebühr ausdehnt, sagt so: *ὁ γὰρ τῶν ὅλων θεὸς προσιδὼς ὡς θεός, ὡς ἓνα λαὸν ἐξ ἔθνων κ. Ἰουδαίων ἀφροισεῖ, κ. διὰ πίστεως αὐτοῖς τη σωτηρίαν παραθεῖ, ἐν τῷ πατριαρχῇ Ἀβραὰμ ἀμφοτέρω προδιεγραψέ. δείξας γὰρ αὐτὸν καὶ πρὸ τῆς περιτομῆς τὴν ἐκ πίστεως δικαιοσύνην κησάμενον, κ. μετὰ τὴν περιτομὴν οὐ κατὰ τὸν Μωσαϊκὸν πολιτευσάμενον νόμον, ἀλλ' ἐπιμεινάντα τῇ τῆς πίστεως ποδηγίᾳ, πατέρα τ. ἐθνῶν αὐτὸν προσηγορεύσεν.*

B. 12. Die israelitischen Theokraten, willkürlich sagen, werden aber eben so wenig dadurch von jener Rechtfertigung ausgeschlossen, daß N. als Nicht-Theokrat die Glaubens-Gerechtfertigung überkam. Es kommt bei ihnen nur darauf an, ob sie denselben Weg dazu einschlagen wollen, wie Abraham. — Det.: ὡσαύτως οἱ ἐν ἀκροβυστιᾷ οὐ δια τοῦτο μόνον οὐλοῦν ἐν τῷ Ἀβρααμ. πατέρα, δια το ἐν ἀκροβυστιᾷ αὐτῶν πεποιθέντων, εἰ μὴ καὶ τ. πιστὴν μνησάιντο, οὕτως οὐδὲ αἱ ἐν περιτομῇ σκηνοῦσι οὐ δια το μόνον περιτεμνῆναι τὸν Ἀβρααμ, ἀλλὰ καὶ τὴν πιστὴν αὐτοῦ μνησάινται. — Der Dativ τοῖς οὐκ ἐκ π. μ. ist nach Analogie des Hebräischen gesetzt, statt des Genitivs τῶν οὐκ ἐκ π. μ., indem im Hebräischen der Genitiv häufig durch *h* ausgedrückt wird. — Das Verständniß und die Beziehung dieser Worte kann zwiefach seyn, für jede beider Erklärungsarten lassen sich wichtige Gründe anführen. Schon der Syrer und die Vulgata finden in diesen Worten nicht wie wir eine Gegensetzung von partikularistisch selbstgerechten Juden und glaubensgerechten, sondern von Juden und Heiden. Eben so Theodoret, Anselmus, Castalio, Grotius, Koppe. Diese Erklärer sehen das τοῖς οὐκ ἐκ π. μ. für eine Inversion an, statt οὐ τοῖς ἐκ π. μ., welche letztere regelmäßige Stellung wir unten B. 16. haben. Als Beispiele einer solchen harten Inversion giebt Castalio an 1 Theff. 1, 8. 2 Tim. 2, 6, und Koppe fügt zufolge seiner unnatürlichen Erklärung des ἐκ φύσεως in Röm. 2, 27. auch diese Stelle hinzu, allein in keiner von diesen drei Stellen ist Grund zu einer solchen Umkehrung. Für die genannten Ausleger spricht aber allerdings theils καὶ vor τοῖς, welches sich unmittelbar an ἀλλὰ anschließt, besonders aber die Wiederholung des Artikels vor στοιχοῦσι. Dieser letzte Grund indeß ist nicht im Stande, der Härte der Inversion und den Gründen für die entgegengesetzte Erklärung das Gegengewicht zu halten. Für die von uns angenommene Erklärung spricht nämlich theils, daß die Wiederholung der Rechtfertigung der Heiden, da sie schon B. 11. ausgesprochen, hier völlig überflüssig wäre. Sodann, daß bei jener Erklärung das πατέρα περιτομῆς ohne weiteren Zusatz ganz sinnlos wäre; man könnte es, wie auch Koppe thut, nur auf die leibliche Abstammung der Israeliten beziehen, welches hier ganz wider den Zusammenhang seyn würde. Endlich bewährt sich die

von uns angenommene Auslegung dadurch, daß in der That, wenn Abraham hier als Vater der Theokraten angegeben wird, eine Einschränkung, wie sie der Apostel macht, unumgänglich nothwendig erscheint. Außer Chrys., erklären daher so Ambros. (obwohl er die lateinische Uebersetzung vor sich hat), Erasmus, Beza, Calvin, Carpius u. v. A. — *Αλλα και* dürfen wir nicht übersetzen „sondern auch“, sondern „sondern vielmehr“, wie das *και* oft hebt und verstärkt. *Τοις στοιχοῦσι* c. l. Die Wiederholung des Artikels ist als Solécismus anzusehn. *Στοιχεῖν* folgen.

Vierter Theil: Beweis der Gründung der Theokratie ohne Mitwirken des Grundpfeilers derselben, des Gesetzes; statt daß dieses die Theokratie hätte begründen sollen, ruhte dieselbe vielmehr sammt dem Gesetze auf der Glaubens-
gerechtigkeit, B. 13 — 18.

Außer dem Bundeszeichen der Beschneidung war es die Ertheilung des Gesetzes, welche den Israeliten verleitete, in seiner Stellung an und für sich das Privilegium der Vergnädigung zu suchen, da dieselbe doch nur bei hinzutretender Gesinnung einen Werth erhalten konnte. Auch diesen Vorzug des Besitzes des Gesetzes hatte Abraham nicht besessen zur Zeit, da Gott ihm die großen Verheißungen gab. So zeigt denn Paulus auch aus Abraham's Beispiel, daß der Besitz des Gesetzes zur Stiftung der Vorrechte der Theokratie nichts beitrug, sondern daß hier sich eben so wie bei der Beschneidung ergiebt, daß die ganze Theokratie, mit welcher der Jude sich brüstete, statt die Glaubensgerechtigkeit überflüssig zu machen, selbst ruhte und gegründet war auf der freien Gnade von Seiten Gottes und dem freudigen, kindlichen Glauben an dieselbe von Seiten des Menschen. Daß dieser kindliche Glaube, der sich selbst gering achtet, erst die Erfüllung der Verheißungen herbei führe, sagt auch der Talmud selbst, Tr. Berachoth, fol. 63, 1., wo es heißt: „die Verheißungen des Gesetzes gehen nur bei dem in Erfüllung, der sich selbst hält, *וְכֵן נֵאָמַר* als wäre er nichts.“ — Dieser vierte Theil der Beweisführung des Apostels entspricht in seiner Anlage nicht vollkommen dem dritten. Hätte er ganz gleichlaufend seyn sollen, so hätte Paulus so sagen müssen:

So wie die Beschneidung erteilt wurde, um der Glaubensgerechtigkeit willen, so wurde das Gesetz und was damit von theokratischen Auszeichnungen zusammenhängt, ebenfalls Israel gegeben, um der Glaubensgerechtigkeit seines Patriarchen willen, nicht aber diese erst durch Gesetzeserfüllung bedingt. So wollte aber Paulus seinen Satz nicht stellen, weil das Gesetz nicht wie die Beschneidung unmittelbar dem Altvater selbst erteilt worden war. Abraham hatte aber zur Vergeltung seiner Glaubenszuversicht die ἐπαγγελία empfangen, daß in ihm alle Völker der Erde sich segnen würden (1 Mos. 22, 18.); eben in dieser Verheißung lag nun der Keim der Theokratie, der sich allmählig immer mehr entfaltete, zuerst in seiner niederen alttestamentlichen, sodann in seiner vollendeten neutestamentlichen Form. Sonach lag dem Wesen nach dennoch der angegebene Parallelismus in den vorliegenden Worten.

B. 13. Dies neue Argument knüpft der Apostel nur durch ein γὰρ an das Vorhergehende an, welches γὰρ daher mit dem οὐ in Verbindung „neque porro“ zu übersetzen ist. Oder wir können auch mit De f. annehmen, daß das neue Argument der Form nach sich als mehrere Bestätigung des Vorhergegangenen anschließt, daß es nämlich durch einen Schluß a maiori ad minus noch mehr begründet, daß die Beschneidung nicht zur Rechtfertigung mitwürke. — Ἡ ἐπαγγ. το κληρονομον αὐτον εἶναι τοῦ κ. Κληρ. ist gleich κυριος Besitzer, wie auch im Griech. κληρονομεῖν δοῦν, φημὴν in dieser Bedeutung des Besizens. So schon im Hebr. הָיָה das Eigenthum. — Diese Verheißung mit diesen Worten findet sich nirgend im A. B., indeß sind die Anführungen der Israeliten nicht immer buchstäblich genau (s. Surenhusius in Βιβλῳ καταλλαγῆς, c. 2. De modis allegandi, Thos. V.), zuweilen erweitern sie den Sinn durch aus Parallelstellen entlehnte Zusätze. Viele Ausleger glauben, daß der Apostel dabei 1 M. 15, 7. vor Augen habe, wo es heißt, es solle dem Abraham $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ $\gamma\alpha\rho\iota$ gegeben werden. In dieser Verheißung müßte aber alsdann Paulus etwas mehr gefunden haben, als bloß die Verheißung des irdischen Besizes von Kanaan, denn B. 16. spricht er davon, daß jene Verheißung sich auch auf die gläubigen Christen aus den Heiden beziehe. Es läge nun die Vermuthung sehr nahe, daß Paulus jene Worte typisch ausgelegt und Palästina's Besiz als den Typus des Besizes des geistigen Gottesreiches betrachtete.

trachtet habe. Es finden sich ja analoge Beispiele einer typischen Betrachtung Kanaan's, wie Hebr. 4., auch Jerusalems, wie Offb. 21, 2. *Κοσμος* stünde alsdann für *κοσμος μὲλλον, αἰων μὲλλον*. Nach einer ähnlichen typischen Auffassung schrieb Philo sein Buch: *ὁ πῶν θείων πραγμάτων κληρονομος*. So Brent, Ebr. Schmid, Sarpzov. Allein man sieht doch nicht recht ein, wie *κοσμος* geradezu für *κοσμος μὲλλον* stehen könne, und geradezu kann es doch nicht einen geistigen Sinn haben. Es würde also ebenso wenig eine geistige Ausdeutung von *ἐν τῷ* seyn, noch auch als eine eigentliche Uebersetzung gelten können. Eher möchte man sich daher mit Def. entschließen, *κληρονομεῖν τὸν κοσμον* für eine Formel anzusehen, die, nach Verlöschung der ursprünglichen Bedeutung, nur überhaupt den Besitz großen Heils und Segens bezeichne, wie Matth. 5, 5. vgl. mit Ps. 25, 18, besonders Ps. 87, 9. Sprüchw. 2, 20, 21. Am vorzüglichsten möchte es jedoch seyn, unter *κοσμος* alle Völker der Erde zu verstehen, und an Verheißungen wie die 1 M. 22, 17. 18. zu denken. Die Propheten verkündigen oftmals in der mess. Zeit die Besignahme (*ωρῶ*) fremder Völker. Es liegt darin ihre Aufnahme in die Theokratie, also mittelbarerweise auch ihre Theilnahme am Messiasreiche. So denkt sich Paulus auch hier in der Verheißung, daß Abraham mit seinem Geschlechte die ganze Erde erfüllen solle, die Aussicht eingeschlossen, daß alle an dem messianischen Reiche Theil haben sollten. — Gerade so B. 17. Aus Philo kann verglichen werden: *Quis rerum d. h. p. 520.*, wo er den Abr. nennt *ἡγεμόνα ἐθνῶν κ. γένων ἐταγον μελλόντα*. Vgl. von rabbinischen Stellen Raim., zu Ex. Diffurim, c. 4. §. 1.; „Der Proselyt bringt (die Erstlinge) dar, und bekennt (den Glauben an Einen Gott), wie von Abraham geschrieben steht: Ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, 1 M. 17, 5. Siehe, er ist der Vater der ganzen Welt.“ Mechilta zu 2 M. 14, 31.: „Unser Vater Abraham besitz diese und die zukünftige Welt nur durch den Glauben, 1 M. 15, 6.“ Dahnlich sagt Philo von Moses, de vita Mosis, p. 626. ed. Frankf.: *κοινωνον γὰρ ἀξίως (ὁ θεός) ἀναφανῆναι τῆς αὐτοῦ ληξείας, ἀνῆκε πάντα τὸν κοσμον ὡς κληρονομῶ κτῆσιν ἀρμοζούσαν*. — *Ἡ τῷ σπερματι αὐτοῦ*. Bei den dem Abraham ertheilten Verheißungen waren auch seine Nachkommen mit eingeschlossen. Es lag in der Absicht Pauli, dies her-

vorzuheben, da er so am deutlichsten zeigte, wie die theokratischen Vorzüge, auf welche die Juden so stolz waren, gänzlich auf dem Glauben Abrahams ruhten und ihnen sofort verloren gingen, wenn sie dieselben vom Gesetz wollten abhängig machen. —

Δια δικαιοσ. π. Die Verheißungen der großen Segnung Abrahams werden dem Patriarchen zuerst unter der Bedingung gethan, wofern er allen Absichten Gottes mit ihm sich kindlich füge, 1 Mos. 12, 2, 3. Nachdem er nun in allem Gott vollkommene Treue bewiesen, erhielt er das Bundeszeichen, ward zum Stifter der Theokratie geweiht, und nun wurden ihm, mit Hinsicht auf seine frühere Glaubensfreudigkeit, auch alle ihm anfangs nur von fern gezeigten Verheißungen festgemacht, 1 Mos. 17, 5 ff. Endlich erging noch die dritte große und besonders schwere Glaubensprüfung über den kindlich gläubigen Greis, und als er auch in dieser bestanden, wurden die Verheißungen nochmals wiederholt und zwar mit reicher Erweiterung, 1 M. 22, 18.

B. 14. Abraham empfing wegen seines kindlichen Glaubens die Verheißung; aber auch für uns hat sie nur Bedeutung, wenn wir Glauben haben. Wenn Gott überhaupt nur auf Grund der Befriedigung der Forderungen des religiös-sittlichen Gesetzes Gnade ertheilt, so verliert aller religiöse Glaube — diese erhabenste Aeußerung des menschlichen Geistes — so verliert auch jene dem Abraham gethane Verheißung einer dereinstigen Theilnahme an dem verherrlichten Gottesreich ihre Bedeutung, sie kann nicht in Erfüllung gehen. So Calvin, Beza, Limb. — *Οἱ ἐκ νόμου*, eben so wie Gal. 3, 10. *οἱ ἐξ ἔργων*, denen gegenüber gestellt sind *οἱ ἐκ πίστεως* Gal. 3, 9., „diejenigen, welche mit Werken umgehen, und die, welche auf den Glauben sich stützen.“ Theod.: *οἱ κατὰ νόμον πολιτευσάμενοι*. — *Κεκενωται ἡ π.* *Κενοῦσθαι* setzen die LXX. für *ἔχῃ* Jer. 14, 2. „die Kraft verlieren, den Werth verlieren,“ so 1 Kor. 1, 17., demnach ist hier der Sinn: „so wird der religiöse Glaube bedeutungslos;“ Ehr. Schmid: *fidei vis tollitur*. — *Καταργεω* in der LXX. für *ἔμπ.* „hindern, aufhalten“ Def.: *ἐχρηστοί κ. ἀτελεστοί γεγονασί*. Jene dem Abraham ertheilte Weissagung kann nicht in Erfüllung gehn, wenn die Erfüllung derselben noch bedingt ist durch unsere Gesetzwollziehung. Thomas Aq.: *si aliqua promissio sit implenda per id quod impletionem promiss-*

sionis impedit, talis promissio aboletur, enimvero lex impedit consecutionem haereditatis.

B. 15. Der Begriff Gesetz und der Begriff der Strafgerichtigkeit sind — da sich einmal kein Mensch ohne Gesetzübertretung wird denken lassen — Wechselbegriffe. In einer andern Gedankenreihe führt der Apostel, Cap. 7, 7., diesen Gedanken weiter aus. Calvin: ea est naturae nostrae vitiositas: Quo magis docemur quid rectum sit ac iustum, eo apertius nostra iniquitas detegitur, maximeque contumacia, atque hoc modo gravius Dei iudicium accersitur. —

B. 16. Sollte die Verheißung festbleiben, daß Gott die adoptirten Nachkommen des Patriarchen ins Gottesreich aufnehmen würde, so mußte diese Gewissheit auf die freie Gnade Gottes gegründet seyn, nicht aber auf die zweifelhafte Gesetzerfüllung des Menschen. Nun sind aber Gnade und die Aneignung derselben, die Würkung des göttlichen Geistes im Menschen, einerseits, und die gläubige Empfänglichkeit dafür andererseits correlata, mithin ist, wenn Gott aus freier Gnade rechtfertigt, die Rechtfertigung auf Grund einer gläubigen Hingebung oder Aneignung unumgänglich nothig. — Zu *δια τοῦτο* mag man aus B. 13. u. 14. *κληρονομήνους* ergänzen. — Man kann versucht seyn, das *ὅτι τῷ ἐκ τ. νόμου μόνον* u. s. w. eben so wie B. 12. das *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς* aufzufassen, um eine gewisse Uebereinstimmung zu erhalten, indeß brauchen wir doch gar nicht nothwendig eine Uebereinstimmung beider Phrasen anzunehmen. Die Versetzung des *ὅτι* wäre hier wie dort gewaltsam. Daher beziehen wir hier das *τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραὰμ* auf die Heiden, und werden darin bestärkt durch das *παντὶ τῷ σπέρματι*, welches doch allerdings einen *μερισμός* erwarten läßt, noch mehr aber durch das letzte *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν*, womit gleichsam der Apostel andeutet, daß, wenn er vorher Abraham öfter vorzugsweise Vater der Israeliten genannt, dennoch auch die Heiden das Vorrecht genießen könnten, ihn zu ihrem Vater zu haben.

B. 17. Die Stelle aus 1 Mos. 17, 5. ist genau nach der LXX. angeführt. Sie ist eigentlich zum vorigen Vers zu ziehen. — *τίθεσαι* entspricht in dem Hellenist. dem hebr. *נָתַן* „machen, einsetzen.“ — In der Verheißung ist zunächst nur auf die zahlreiche leibliche Nachkommenschaft des Patriarchen hinge-

deutet, allein insofern die leibliche Nachkommenschaft desselben die Theokratie gründete und durch diese alle Völker der Erde in den ursprünglich mit Abr. geschlossenen Bund aufgenommen wurden, so konnte Paulus sagen, daß jene Verheißung auch in einem höhern Sinne in Erfüllung gegangen sei. — *κατεναντι οὗ ἐπιστ.* 9. Diese Worte bieten besondere Schwierigkeiten des Verständnisses dar. Daher wahrscheinlich schon bei den Alten die Abweichung in der Uebersetzung. Nämlich der Syrer, Araber lesen *ἐπιστευας*, wie auch zwei codd. haben; eben so übersetzt Luther, der die Worte mit zu dem göttlichen Ausspruch als Anrede an Abraham zu ziehen scheint. Dagegen erklärt Ambr.: ut unum Deum omnium doceat, alloquitur gentiles, Abraham ipsi Deo credidisse, et iustificatum esse ante eum, in quem et gentes credunt. Allein diese Lesart und Uebersetzung ist ungegründet. Bleiben wir nun bei der gewöhnlichen, so wird der Sinn ebenfalls sehr verschieden festgestellt werden können. Was die Construction betrifft, so wird nothwendig eine Attraction und eine rhetorische Transposition anzunehmen seyn, die wir auflösen in *κατεναντι τοῦ Θεοῦ, ᾧ ἐπιστευσας*. S. über dergleichen Wortumstellungen und Attractionen Hermann zu Viger, S. 891 ff. Winer Gramm. des N. T. §. 50. Davon giebt nun Theod. als den Sinn an: ὡπερ παντῶν ἐστὶ ποιητὴς ὁ Θεός, κ. παντῶν Θεός τε καὶ κηδεμὼν· οὕτω καὶ τὸν Ἀβραὰμ πατέρα παντῶν χειροτονηκεν. Eben so Chrys., Theoph., Erasmus, Brentius, welche *κατεναντι* in der Bedeutung κατ' ὁμοίωμα oder ὁμοίως nehmen. Diese Bed. hat es wahrscheinlich in der LXX. 1 Mos. 2, 18. Im N. T. findet es sich aber nicht in dieser Bed. Der Sinn wäre also: „Abraham sollte Urheber einer großen Völkermasse werden, gleichwie der allmächtige Gott, an den er glaubte, vieler Wesen Urheber ist, und auch die Todten erweckt.“ Indes, davon abgesehen, daß jene Bed. von *κατεναντι* noch nicht erwiesen genug ist, muß es doch einleuchten, daß der Zusatz ein hier überflüssiger und überdies an sich unpassender wäre; eine Aehnlichkeit zwischen Gott und Abraham auf diese Art nachzuweisen, wäre sehr gekünstelt. Eine andere Bed. giebt Seb. Schmidt dem *κατεναντι*, welches heißen soll: respectu ad, so daß der Sinn wäre: „hinsichtlich des Gegenstandes unsers Glaubens sind wir Abrahams Kinder, sein Glaube wie der unsere hat Gott zum Ob-

ject." Dieser Sinn ist eben nicht passend und der Sprachgebrauch von *καταπαύει* unerwiesen. Gewaltfam sind ferner die Erklärungsversuche von Grotius und Herzog, welche das *καταπαύει* od durch ein Fragezeichen von dem folgenden abtrennen wollen, indem Grot. übersetzt: „Vor wem (hat Abr. geglaubt)? Gotte glaubte er." Aug., Corn. a Lapide, Bengel verbinden *καταπαύει* od mit dem Verse des Citats 1 Mos. 17. in dem Sinne: „ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, nämlich nach Gottes Erkenntniß, denn vor menschlichen Augen existirten sie noch nicht." Andere erklären noch anders. Am sprachgemähesten und passendsten ist es wohl *καταπαύει* hier in der Bed. zu nehmen „nach dem Urtheile, nach der Ansicht Gottes," wie im hebr. *כַּדְּמִתְּ* und bei den spätern Hebräern *כַּדְּ*. Gerade so Orig., Coccej., Beauf., de Wette. Die Absicht dieses Zusages war wohl die, anzuzeigen, daß Gott schon damals übersah, wie viele einst auf dem Wege gläubiger Hingebung dem Abr. nachwandeln und dadurch zu seinem Volke gehören würden. Darauf bezieht sich denn auch das Prädicat, welches Paulus sofort Gott beilegt. Er, der selbst Todte aus dem Grabe ruft, für den das Nichtseiende ist als wäre es, konnte schon damals das ganze Geschlecht der Gläubigen, das sich dem Abr. anschließen würde, überschauen, und im Hinblick darauf den Patriarchen einen Vater vieler Völker nennen. Andere nehmen an, daß Paulus dieses Prädicat hinzusetze, indem ihm schon hier der Inhalt von B. 18. und 19. vorschwebte. Diese betrachten das *νεκροι* hier entweder als gleichbedeutend dem *νεκρωμενος* Hebr. 11, 12. cf. Röm. 4, 19. — so Theoph., Grotius, Chr. Schmid, Beza —; oder sie meinen, daß Paulus dem Abraham in Bezug auf den nachher zum Opfer dargebrachten Isaak den Glauben zuschreibe — wenn er auch denselben auf Gottes Befehl opfere, so könne ihn doch Gott leicht wieder von den Todten erwecken. So Erasmus. Nach der erstern Erklärung Def.: *ὁ γὰρ τοὺς νεκροὺς ζωοποιῶν κ. τὰ μὴ ὄντα οὐσιῶν πολλῶν μᾶλλον δινησεται τῷ νεκρωμένῳ διὰ τὸ γῆρας σωματοῦ δοῦναι σπέρμα ζωογονον.* — *Κ. καλοῦντος τ. μὴ ὄντα ὡς ὁ.* Die Construction macht in diesen Worten Schwierigkeit. Am nächsten liegt es, das *ὡς* als part. compar. zu nehmen und zu erklären: „Gott ist das Seyn und das Nichtseyn gleich, er gebietet diesem wie jenem, so daß es ihm gehorchen muß."

Ganz danach übersetzt die Vulgata: *vocat quae non sunt, tanquam ea quae sunt*. Beza: *apud quem iam sunt, quae alioqui reipsa non sunt*. Unter den Neuern wird diese Bedeutung von Ehr. Schmid, Idsner und Koppe vertheidigt. Man kann alsdann die Stelle aus Philo vergleichen de Iosepho, p. 544.: *ἐν ταῖς καὶ ὑπὸν φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν τ. διανοίας ἀναγγραφουσης κ. εἰδωλοποιουσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Derselbe in Flacc. p. 988. *κατ' ὄναρ εἰδὸν πλασματα, ψυχῆς ἰσως ἀναγγραφουσης τὰ μὴ ὑπαρχόντα ὡς ὄντα*. Allein dieser Sinn scheint doch nicht einfach, sondern vielmehr etwas spielend. Sehr nahe läge es nun anzunehmen, daß *ὡς ὄντα* für *εἰς το εἶναι* stände. Die Redensart *καλεῖν* oder *παραγεῖν τὰ μὴ ὄντα εἰς το εἶναι* ist nämlich so sehr gebräuchlich, s. Idsner z. d. St. und zwar bei Classikern eben sowohl als bei Philo und Kirchenschriftstellern. So sagt Epiph. haeres. T. III. p. 267.: *Τρίας ἁγία ἐξ ἧς τὰ πάντα καλῶς ἐκτισμενα — ἐξ οὐκ ὄντων κεκλημενα εἰς το εἶναι*. Rufin. Philop. c. 11. *ἀνδρωποῦ ἐκ μὴ ὄντων εἰς το εἶναι παραγαγε*. Philo, de vita Mosis, l. 3. p. 693. *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς το εἶναι το τελειοτατον ἔργον τον κοσμον ἀπεφνενα*. Derselbe de creat. princ. p. 728.: *τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκαλεσαν εἰς το εἶναι*. Auch Luther übersetzt: „daß sie seien.“ Es fragt sich nun, ob diese Auffassung sich grammatisch rechtfertigen läßt. Idsner führt nun zu diesem Ende eine Anzahl Stellen an, wo das Part. mit *ὡς* construirt wird, um den Zweck und die Absicht auszudrücken. Dieses bedürfte indeß keines Beweises; es käme nur darauf an, ob auch in solchen Fällen das Part. praes. pro fut. stehn könne. Das Part. von *εἶμι*, welches in 2 dort angeführten Beispielen vorkommt, kann dieses nicht beweisen, da *εἶμι* auch im part. die Bedeutung des fut. hat, und sich weder von Xenophon, noch von Aristides (von denen jene zwei Stellen sind), erwarten läßt, daß sie es als part. praes. gebrauchten. Sollte daher diese Auffassung festgehalten werden, so bliebe nichts übrig, als *ὡς* in der Bed. von *εἰς* zu nehmen (Matthiä, S. 846. Hermann zu Biger, p. 807.) und *ὄντα* gleich *το εἶναι*. Es ließe sich dann vergleichen die Stelle aus Plato's: Symp. p. 205.: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς το ὄν ιοντα*. In der That ist Manger auf den Gedanken gekommen (ad Phil. T. II. p. 317.) an unserer Stelle *εἰς*

für *ὄν* zu emendiren. Was indeß allein schon hinreicht, diese Auskunft zu verschmähen, ist dies, daß *ὄντα* nicht den Artikel hat, welchen es in diesem Falle nicht entbehren könnte. — Wir ziehen es vor, *ὄν* in der Bedeutung des hebräischen *caph veritatis* zu nehmen (s. zu Cap. 11, 32.), welcher Gebrauch ja auch im class. Griechisch vorkommt, s. Zeune zu Viger, p. 563. und zwar nicht bloß bei Adverbien und Adjectiven, sondern auch bei Substantiven. Es ist alsdann nicht durch *tanquam* zu übersetzen, sondern durch *ut*; dann schließt der Begriff des Rufens den des Hervorbringens in sich. — Was nun noch die Bed. des *καλεω* betrifft, so ist die eigentliche Bed. „rufen“ festzuhalten, es liegt nämlich darin ein Hinblick auf den Ruf Gottes *קרי*. Diese Bezeichnung der Schöpferthätigkeit Gottes als ein Rufen wurde bei den Juden stehend, vgl. Jes. 41, 4. *קריהו נהיה קרי* und Weish. 11, 26. *πῶς το μη κληθεῖς ὑπο σου διατηρηθῇ*; auch bei den Samaritanern finden wir diesen Terminus wieder, Ges. Carmina, p. 43. *קריהו* von der radix *קרי*, welches Ges. richtig mit dem Arab. *كَلَمًا* vergleicht „rufen.“ Treffend Chrys.: *οὐδὲ εἶπε ὁ Π. τοῦ παραγοντος τα ὄντα, ἀλλὰ καλοῦντος, τὴν πλειονα εἰκόλιαν δηλῶν*. — Sprechen wir nun vom Sinn, auf dessen Bestimmung die Construction nicht wesentlichen Einfluß hat. Wie dem vorigen, so geben ebenfalls diesem Satz mehrere Erklärer eine genaue Beziehung auf das Factum mit Abraham. Mehrere, wie Grotius, verstehen unter dem Nichtseienden die mangelnde Zeugungskraft, welche Gott betrachtet habe in ihrer Stärke, oder wirklich ersetzt. Andere, was, wenn wir eine speciellere Beziehung auffuchen, das natürlichere ist, verstehen unter *τα μη ὄντα* die späten geistigen Nachkommen Abrahams. Dieser Erklärung folgt Orig., Ambros., Beza, Ehr. Schmid. Beauf. und Erasmi. folgen derselben Auffassung, nehmen aber *τα ὄντα* im platonischen Sinn „das Vorzügliche, Ansehnliche“ und *τα οὐκ ὄντα* „das Unansehnliche.“ Zur Erläuterung kann man alsdann die Stelle des Athanasius hinzunehmen, Opp. ed. Par., De incarn. Verbi, p. 40.: *εἰ γὰρ φυναι ἔχοντες το μη εἶναι ποτε τῇ τοῦ λογον παρουσιᾷ κ. φιλανθρωπιᾷ εἰς το εἶναι ἐκλήθησαν, ἀκολουθον ἦν κενωθεντας τους ἀνθρωπους τῆς περι θεοῦ ἐννοιας και εἰς τα οὐκ ὄντα ἀποστραφεντας (οὐκ ὄντα γὰρ ἐστι τα κακα, ὄντα δε τα καλα, ἐπειδηπερ ἀπο τοῦ ὄντος θεοῦ γε-*

γονασι) κενωθῆναι καὶ τοῦ εἶναι δεῖ. — Es könnte aber auch seyn, daß man nur eine allgemeine Beziehung der Worte anzunehmen hätte, nämlich auf die Schöpfung der Welt, welche für den Glauben eine der schwersten Aufgaben ist, Hebr. 11, 3. Durch diesen Glauben an die Schöpfung der Welt, ohne vorhandene Materie, zeichnete sich der Hebräer vor allen heidnischen Völkern aus. Um daher das Allvermögen dieses Gottes zu bezeichnen, beriefen die Israeliten sich öfters auf diesen großen Act der Allmacht, wie 2 Makk. 7, 28., und Philo in der angeführten Stelle de vita Mosis, l. III. p. 698. So könnte Paulus auch hier bloß im Allgemeinen einen Gegenstand nennen wollen, in Bezug auf welchen Allen und auch Abraham der religiöse Glaube schwer wird.

Fünfter Theil: Beschreibung des Glaubens Abrahams und Angabe der aus seinem Beispiele hervorgehenden herrlichen Folgen für die an Christum gläubig werdenden,

B. 18 — 25.

Da der Apostel nicht systematisch schreibt, so überläßt er sich hier seinem Gefühl, welches ihn antreibt, die Glaubensgröße und das Gewicht der Zuversicht zu schildern, welche in jenem Beispiele Abrahams sich offenbart, und giebt uns auf diese Weise eine Charakteristik seiner δικαιοσύνη. Sengel: ostendit P. fidem non esse rem tenuem, cui iustificationem adscribat, sed vim eximiam. Wollten wir dieser trefflichen Schilderung im Zusammenhange der Beweisführung ihre passende Stelle anweisen, so wäre es ungefähr zwischen dem dritten und vierten Vers dieses Capitels. Zu vergleichen ist mit dieser Schilderung Pauli insbesondere Philo de Abrah.

B. 18. 'Ος παρ' ἐλπ. ἐπ. ἐλπ. ἐπ. Ein Dymoron, wie spes inasperata. Der Gegensatz der doppelten ἐλπς bezeichnet das doppelte Reich, in welchem der Geist des gläubigen Menschen sich bewegt, das niedere, das der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, und das höhere über dieselbe erhabene, in welches wir durch den Glauben eingehen. Auf der einen Seite konnte Abraham — dies ist die Meinung des Apostels — auf den Naturzusammenhang und die Gesetze desselben sehen; danach hatte er keine Hoffnung. Auf der andern konnte er auf die Allmacht und Verheißung Gottes

blicken und hierauf eine große Hoffnung gründen. Chrys.: παρ' ἐλπίδα τὴν ἀσθενειάν, ἐκ' ἐλπίδι τῇ τοῦ Θεοῦ. Mel.: fidei obiectum est verbum, quod pugnat cum externa specie, ut Abrahae promittitur semen et posteritas, cui velit D. benedicere, interim coniunx est sterilis, ipse est effoetus. Nobis promittit pacem et vitam, interim exercemur omni genere afflictionum et in morte vita non conspicitur. Bengel: una eademque res et fide et spe apprehenditur, fide ut res quae vere edicitur, spe ut res laeta, quae certa et fieri potest et fiet; praeter spem rationis, in spe promissionis credidit. Eine verschiedene Erklärung begründet Calvin, indem er παρὰ vergleichend nimmt: potest etiam legi supra spem, et forsau magis apposite, quasi diceret ipsum sua fide longe superasse, quidquid concipere poterat. Nisi enim sursum alis coelestibus evolet fides, ut omnes carnis sensus procul despiciat, in luto mundi semper haerebit. — Εἰς τὸ γενεσθαι kann aufgelöst werden in καὶ οὕτως εἶναι — so Luther, Mich. und de Wette in ihren Uebersetzungen —; oder εἰς zeigt wie das hebr. ἢ das subiectum fidei an. So Castalio, Beza: fors ut fieret. — Οὕτως εἶναι τ. σπ. σ. aus 1 Mos. 15, 5. Das οὕτως bezieht sich hier auf die Menge der Sterne, welche Abraham, da ihm eben bei Nachtzeit jene Verheißung erteilt wird, am Himmel erblickt. Nach Ps. 147, 4. sind die Sterne unzählbar.

B. 19. In diesem und dem folgenden Verse wird die Erklärung des παρ' ἐλπίδα und ἐκ' ἐλπίδι gegeben. Nämlich im 19ten Verse sagt Paulus, was nach der niederen Ordnung der Dinge hätte eine ἐλπίς gewähren können, und sie nicht gewährte, B. 20. was in der höheren Ordnung der Dinge hinlänglichen Glaubensgrund darbot. Chrys. schön: εἶδες πῶς τιθῇσι καὶ τὰ κωλύματα καὶ τ. ὑψηλὴν τοῦ δικαίου γνώμην πάντα ὑπερβαίνουσιν; παρ' ἐλπίδα, φησι, τὸ ἐπαγγελθέν. τοῦτο κωλύμα πρῶτον· οὐδε γὰρ εἶχεν αὐτὸς ἕτερον Ἀβραὰμ οὕτω λαβόντα παῖδα ἰδεῖν, οἱ μὲν γὰρ μετ' αὐτὸν εἰς αὐτὸν ἐβλεπον, ἐκεῖνος δὲ εἰς οὐδενά, ἀλλ' εἰς τ. Θεὸν μόνον. διὸ καὶ παρ' ἐλπίδα ἐλεγεν. εἶτα τὸ σῶμα νεκρωμένον, δευτέρον τοῦτο κωλύμα. ἡ νεκρωσις τῆς μητρὸς Σαῦρας, τοῦτο καὶ τρίτον. — Μη ἀσθενήσας τ. π. Τῇ πιστεὶ ἔτι zu übersetzen „hinsicht-

lich des Glaubens." Es ist der Dativ der Beschaffenheit. Der Apostel wendet, wie es im Hebräischen häufig geschieht, die *μειωσις* an, indem er die Verneinung vorausschickend dadurch die Verstärkung von Abrahams starkem Glauben erhöht. Wir würden es umschreiben: „und zwar gab er keinen kleinen Glaubensbeweis, sondern" Es steht diese ἀσθενεια der πίστις gegenüber dem πληροφορηθεὶς B. 21. vgl. Röm. 14, 1. 1 Makk. 11, 49. — Οὐ κατενόησε κτλ. Es waren drei Umstände, welche hier den Glauben Abrahams schwächen konnten, sein eigenes Alter, der Sarahs Alter, der Sarah frühere Unfruchtbarkeit. Κατανοεῖν „in Erwägung ziehen." Luther zu 1 Mos. 15, 1.: „Denn wo Gott seine Hand abzieht, spiritisirt ihm das Fleisch gar auf eine wunderliche Dialectica und Rhetorica und denkt der Sache gar seltsam nach." Dieses κατανοεῖν „Ueberlegen" ist der Gegensatz der innern Zuversicht; bei dieser ist der innere Blick fest auf Eines gerichtet, und darum Wille und Entschluß stark, bei jenem schwankt der innere Blick zwischen zwei Richtungen und darum fehlt auch Kraft und Entschluß des Willens. — Το σῶμα ἡδὴ νεκρ. κτλ. Hebr. 11, 12. Ἐκατονταετης 1 Mos. 17, 17. Νεκρωσις ist bei Paulus gleich θάνατος, 2 Kor. 4, 10. Es steht hier statt des Adj. μητρα νεκρωμενη. Sarah war 90 Jahr alt. 1 Mos. 17, 17.

B. 20. Ehrh. f.: οὐδε γὰρ ἀποδείξιν ἔδωκεν, οὔτε σημειὸν ἐποίησεν ὁ θεός, ἀλλὰ ῥήματα ἦν ψιλα μόνον ἐπαγγελήματα· ἅπερ οὐχ ὑπισχνεῖτο ἡ φύσις, ἀλλ' ὁμῶς οὐ διεκρίθη. — Οὐ διεκρίθη „Er schwankte nicht." Διακρίνεσθαι in dieser Bed. Röm. 14, 23. Jac. 1, 6. 2, 4. — Τῇ ἀπιστίᾳ statt δια τῆς ἀπ. Vulg. diffidentia, der Syrer „wie ein Kleingläubiger." Falsch Mich.: „Er ließ seinen Zweifel nicht zum Unglauben an die Verheißung Gottes wachsen." — Εἰς ἐπαγγ. Das εἰς heißt, „in Bezug auf," man würde vielmehr πρὸς erwarten. — Ἐνεδύναμωθη. Diese Form scheint der Ap. wegen der Parallele mit διεκρίθη gewählt zu haben. Eben deshalb scheint er auch hier den Dat. τ. πιστεῖ gesetzt zu haben, welches dem τῇ ἀπ. entspricht. Allein der Dativ τῇ πιστεῖ hat nicht dieselbe Bed. wie τῇ ἀπ. Vielmehr ist τῇ πιστεῖ eben so wie B. 19. der Dativ der Beschaffenheit „in Ansehung des Glaubens." Das Passivum ἐνεδύν. scheint als Hith-

paet anzusehen zu seyn. De f.: *δεικνυσι πολλὰ καμάτων κ. δυναμει ψυχῆς κατορθουμένην τὴν πίστιν.* — *Δοὺς δόξαν* τ. 3. Die Redensart *διδόναι δόξαν τῷ Θεῷ*, *לִּי יִצְחָק נָתַן בְּרָכָה* bezeichnet im hebr. Sprachgebr. „durch thätliche Beweise darthun, daß man gewisse Eigenschaften Gottes anerkennt.“ So besonders gebraucht, wenn zur Aufrichtigkeit aufgefordert wird Joh. 9, 24. Jos. 7, 19. Der Sinn ist demnach hier: „A. bewies durch die That, daß er an der Allmacht Gottes durchaus nicht zweifle.“ So heißt es 1 Joh. 5, 10., wer die Wahrheit des Ev. nicht glaube, mache Gott zum Lügner. Chrys.: *ἀρα το μὴ περιεργάζεσθαι δόξαζειν ἐστὶ τ. Θεον, ὡς περ οὖν το περιεργάζεσθαι πλημμελεῖν τι δὲ ἐστίν· ἔδωκεν αὐτῷ δόξαν; ἐνενοήσαν αὐτοῦ τ. δικαιοσύνην, τ. ἀπειρον δύναμιν, κ. τ. προσήκουσαν περὶ αὐτοῦ ἐννοίαν λαβὼν, οὕτως ἐπληροφόρηθη περὶ τ. υποσχέσεων.* Calvin: *extra certamen quidem nemo Deum omnia posse negat; verum simulac obhiicitur aliquid quod cursum promissionum Dei impediat, Dei virtutem e suo gradu deiicimus.* — Das *δοὺς δ. τ. Θεῷ* würde übrigens besser in den folgenden B. gezogen.

B. 21. Erklärung worin *δοὺς δόξαν* bestanden habe.

B. 22. Mit diesen Worten lenkt P. wieder ein, und kehrt eigentlich zu B. 3. dieses Cap. zurück. Theod.: *οὕτω κ. ἐν τοῖς ὑπο τον νομον, καὶ ἐν τοῖς προ τοῦ νομου, δείξας τ. πίστιν ἀνθησασαν, ἐπὶ το προκειμενον μεταφέρει τον λογον.* Zu *ἐλογισθῇ* muß man das ganze Vorhergegangene als Subj. ergänzen „jenes Nichtzweifeln und unter großen Anfechtungen dennoch Gott die Ehre geben.“

B. 23. Calvin: *quoniam probatio ab exemplo non semper firma est, ne id in quaestionem veniat, diserte asserit P. in Abrahae persona editum fuisse specimen communis iustitiae, quae ad omnes spectat.* Der Jude hätte allenfalls noch einwenden können, aus geschichtlichen Gründen sei zwar zum Ruhme A.'s diese Erzählung und insbesondere diese Art der Rechtfertigung aufgezeichnet worden, es könne aber daraus nichts für andere Menschen gefolgert werden. Der Ap. behauptet dagegen, die große Lehre, daß die *πίστις* als *δικ.* angesehen worden, stehe für alle Zeiten, also auch für die Christen da. Im rabh. Comm. Bereschit Rabba heißt es ähnlich: „Was von Abraham geschrieben ist, ist auch von seinen Kindern geschrieben.“ Und Philo in Bezug auf

die Lebensbeschreibungen Abrahams, Isaaks, Jakobs (de Abrah. p. 350.): *ὡν τας ἀρετας ἐν ταῖς ἱερωτάταις ἐσθλητεύσθαι γραφαῖς συμβεβηκεν, οὐ προς τον ἐκαιων ἐπαινον αὐτομονον, ἀλλὰ καὶ ὑπερ τους ἐντυγχανοντας προτρέψασθαι, κ. ἐπὶ τον τῶν ὁμοίων ζῆλον ἀγαγεῖν.*

B. 24. Da jetzt im N. B. eine Zurechnung aus freier Gnade statt findet, will P. sagen, so sind wir berechtigt, dabei auf den A. B. zurückzublicken, wenn sich in demselben etwas Aehnliches findet, und die einzelnen Umstände davon auf uns anzuwenden. Es fragt sich nun, ob der Ap. sich gerade so über Christi Werk ausdrückt, wie er es in dem Nachfolgenden thut in Beziehung auf das, was er vorher von Abraham gesagt hatte, oder ob er darauf gar nicht weiter Rücksicht nimmt. Einige wie Bengel, Coccejus meinen, daß der Glaube A.'s an die Auferstehung überhaupt dem Glauben der Christen an den auferstandenen Christus entgegengesetzt werde, allein man kann nicht sagen, daß B. 17. direct von A.'s Glauben an die Auferstehung der Todten die Rede war. Andere, wie Grotius vergleichen A.'s Glauben an die Wiederbelebung der erstorbenen Zeugungskraft mit dem Glauben der Christen an den erstandenen Christus; dies ist noch unstatthafter. Natürlicher erscheint es, daß P. hier, wie er gewöhnlich thut, die Auferstehung Christi als die erste Stufe der Erhöhung, mithin als die Spitze des Erlösungswerkes sezet. Daß aber P. nicht geradezu von unserm Glauben an den auferweckten Christus spricht, sondern an den Gott desselben, geschieht um der Gleichstellung des christlichen Glaubens willen mit dem A.'s. Wir werden es also so umschreiben können: „die wir glauben an denselbigen Gott, an den A. glaubte, der uns aber noch in der besondern Beziehung erscheint, als Vollender des Erlösungswerkes.“ —

B. 25. Mit wenigen Worten giebt nun P. an, worin jenes Erlösungswerk besteht, das der Gott zu Stande gebracht hat, an den die Christen glauben, und hiemit geht gleichsam der Ap. wieder zu E. 3, 21, 22. zurück. — *Ὁς παρεδόθη. Παράδοται* sc. *εἰς θάνατον*, welches die LXX. in Jes. 53, 13. hinzufügen wo sie das *מָוֶתוֹ* durch *παρέδοθη* übertragen, so auch Jes. 53, 12: *καὶ διὰ τας ἀνομίας αὐτῶν παρέδοθη*. Durch den *μερισμός* trennt wieder der Ap., was eigentlich als eins verbunden ist. Daß *διὰ τα παπτώματα* kann ja, streng genommen, keinen andern Sinn haben als das *διὰ τὴν δικαιοσίαν*.

Die Offenbarung des Ideals der Heiligkeit, also der höchsten Liebe machte das Leiden und den Tod Christi nöthig. Eben durch diese Vollziehung des vollkommenen Gehorsams, durch die Realisirung der vollkommenen Liebe ist aber auch die *dikaiōsis* bewürkt. Indes läßt sich doch auch denken, daß der Ap. eine gewisse Absicht bei dieser Trennung hatte. Die *dikaiōsis* der Gläubigen durch Christum hat ja ein sehr großes Gebiet, sie befaßt die Aufhebung der vorhandenen Schuld (*ἀπολυτῶσις* im engeren Sinn), die Mittheilung des neuen Lebensprinzips, die Vollendung und Verherrlichung der Gläubigen in dem *αἰὼν μέλλον* (Die *ἀπολυτῶσις* im weitern Sinne). Ausführen, zum Schluß bringen konnte nun der Erlöser die *dikaiōsis* nur dann, wenn er von den Schranken des Erdenlebens befreit zu einem verherrlichten Daseyn erhoben wurde. Von dieser Seite aus betrachtet, konnte wohl der Ap. die *dikaiōsis* als eine besondere Frucht der Auferstehung darstellen, zumal wenn wir berücksichtigen, daß P., wenn er von der Auferstehung Christi spricht, auch den Zeitraum nach derselben (E. 1, 4.), das Leben bei Gott und mit Gott (6, 10.) mit inbegreift. Ein ähnlicher *μερισμός*, in welchem *dikaiosynē* und *σωτηρία* getrennt wird, ist Röm. 10, 10. Schon Calvin macht jene Beziehung bemerklich: *summa est, ubi fructum mortis Christi et resurrectionis tenemus, nihil ad implendos omnes iustitiae numeros deesse. Neque enim dubium est, quin mortem a resurrectione separans ruditati nostrae sermonem accomodat, quia alioqui verum est, Xi obedientiam, quam in morte exhibuit, partam fuisse nobis iustitiam. Sed quia resurgendo patefecit Xus, quantum morte sua profecisset, haec quoque distinctio ad docendum apta est, sacrificio, quo expiata sunt peccata, inchoatam fuisse salutem nostram, resurrectione vero demum fuisse perfectam. Nam iustitiae principium est, nos reconciliari Deo, complementum autem, abolita morte vitam dominari.* — Mit diesen Worten schließt sich der erste Abschnitt des dogmatischen Theiles des Briefes, indem nämlich Paulus bis hieher die Heilsbedürftigkeit der Menschen nachgewiesen, und zugleich ihr einiges, ihnen noththuendes Heil, die Rechtfertigung durch die freie Gnade Gottes in Christo. Nun schreitet der Ap. zu der Darstellung der Folgen der erhaltenen Vergebung der Sünden und Rechtfertigung.

C a p i t e l V.

I n h a l t.

Nachdem der Ap. bis hierher das Sündenelend der Menschen und dessen einziges Heilmittel, die Erlösung durch Christum, geschildert, stellt er, jetzt die Früchte und Folgen der Erlösung bei dem Erlöseten dar. Es bestehe dieselbe in dem Frieden und der Freude, die der Vergnadigte schon hier im Herzen empfinde, und in der Aussicht auf die künftige Herrlichkeit der Kinder Gottes. Leiden in der Zeit können weder die gegenwärtige innere Herrlichkeit, noch die Hoffnung der zukünftigen äußeren und inneren zunichte machen. Um die Größe der durch diese Erlösung errungenen Früchte noch anschaulicher zu machen, stellt der Ap. den Zustand der Menschheit als Ganzes in der Unseligkeit ihres unerlösten Daseyns dem Zustande der Menschheit als Ganzes in ihrer Befeligung als Gemeinschaft der Erlöseten gegenüber, zeigt in Adam das Haupt und den Anfänger des Geschlechts als sündlichen, und in Christo das Haupt und den Anfänger des Geschlechts als erlöseten in einer großartigen Parallele, und beweiset so, daß die Erlösung das größte und wichtigste Begebniß der Menschengeschichte ist, der Mittelpunkt alles geistigen Lebens und aller Befeligung.

T h e i l e.

- 1) Die selbigen Folgen der Rechtfertigung durch Christum sind Frieden und Freude der Seele schon hier auf Erden, nebst der Hoffnung auf jenseitige Verherrlichung. Weder diese Hoffnung auf die zukünftige äußere und innere Verherrlichung, noch jene schon jetzt vorhandene innere Verherrlichung kann durch die Drangsale der Christen auf Erden gestört werden, W. 1 — 11.
- 2) Die erhabenen Wirkungen der Erlösung betrachtet durch Gegenüberstellung des Zustandes der Menschheit als eines Ganzen in seiner von Adam ausgehenden Verderbniß dem Zustande der Menschheit als Ganzen in ihrer von Christo ausgehenden Verherrlichung. W. 12 — 21.

Erster Theil: Die seligen Folgen der Rechtfertigung durch Christum sind Friede und Freude der Seele schon hier auf Erden, nebst der Hoffnung auf jenseitige Verherrlichung. Weder diese Hoffnung auf die zukünftige äußere und innere Verherrlichung, noch jene schon jetzt vorhandene innere Verherrlichung kann durch die,

Drangsale der Christen auf Erden gestört

werden. B. 1 — 11.

B. 1. Δικαιοφυντες οὖν. Gerade zuletzt im vorigen Cap. hatte der Ap. von der Art der δικαιοσις gesprochen, so daß er genau anschließen kann. — Εἰρηνην ἔχομεν. Codd. A. C. D. und die griech. Väter, wie auch der Syrer, Araber und Kopte lesen ἔχωμεν. Die äußeren Gründe beider Lesarten wiegen sich einigermaßen auf, die inneren sprechen entschieden für den Indicativ. Ganz falsch ist die Erkl. der griech. Väter Orig., Chrys., Theoph., Theod., welche unter Frieden das Abstehen vom Sündigen als einem Bekämpfen Gottes verstehen. Def.: πῶς ἂν τις εἰρηνενοίῃ πρὸς τὸν θεόν; ἀκολουθῶν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ, ὡς ὅτι ἁμαρτανῶν πολεμεῖ θεῷ. Orig.: sciens quia bellum contra diabolum pacem patrat ad Deum. Richtiger verstehen die Reformatoren unter dem Frieden hier die Ruhe des Gewissens, nachdem die Jes. 59, 2. erwähnte Scheidewand gefallen, wie die Schrift diesen Frieden schildert Phil. 4, 7. 1 Joh. 3, 2. Beza: nihil est horribilius terroribus conscientiae suorum peccatorum moribus sauciatae. Hinc omnes falsarum religionum species, dum adversus hoc tantum malum quaeritur remedium, idque frustra. Calvin: eam nec Phariseus habet, qui falsa operum fiducia turget, nec stupidus peccator, qui vitiorum dulcedine ebrius, non inquietatur. Quanquam enim neuter apertum bellum videtur habere, quemadmodum is qui peccati sensu feritur, quia tamen non vere accedunt ad iudicium Dei, nequaquam concordiam cum illo habent. Stupor enim conscientiae quidem est velut a Deo recessus. — Πρὸς θεόν. In je größerer Harmonie der Geist des Menschen zu allem außer ihm sich befindet, desto seliger fühlt er sich,

denn alles was der Mensch in der Liebe sucht, ist Uebereinstimmung mit seinem eigenen Seyn. Nun ist das höchste Gesetz jedes einzelnen Wesens der Wille des allein autonomen Gottes, folglich ist die wahre Harmonie, welcher jeder Mensch nachstrebt, sowohl für ihn selbst, als in Bezug auf andere, nur durch die vollkommene Vollziehung des göttlichen Willens zu erreichen. Das höchste Ideal also dieser allgemeinen Harmonie wird dem Menschen aufgestellt in der Idee der Gemeinschaft der Seligen, welche dadurch, daß Gott in ihnen allen Alles ist, unter sich in dem vollkommensten Genuß der Liebe leben. Glend nun ist sowohl derjenige, der noch entschieden seinen sündlichen Neigungen folgt, als der, in welchem — aber ohne Christum — ein Kampf dagegen begonnen hat. Während jener stets den Gesetzen seines eignen Willens — oder vielmehr, da Wille nur ist, wo klares Bewußtseyn seiner Willkühr, (mithin eigentlich keinen Gesetzen) — gehorcht und alles in der Welt demselben unterwerfen möchte, predigt ihm sein Innerstes auf das allerlauteste die Oberherrlichkeit eines göttlichen Willensgesetzes, dem er, wie lang er auch sich sträube, sich endlich doch, wenn er sein eignes Heil sucht, unterwerfen müsse. Selbst der Tod, der alle andere Angst hebt, erhöht diese, indem er den Sünder nur noch näher an das Gebiet dieses heiligen unwandelbaren Gesetzes heranzuführt. Er fühlt es also, daß Friede ihm nie zu Theil werden könne und Harmonie nie erreichbar sei, wenn er nicht seinen Stolz, sein Streben nach Willkühr, die er mit der wahren Freiheit verwechselt, aufgibt. Aber auch derjenige, welcher nicht ein Knecht seiner Willkühr seyn will, welcher dagegen ankämpft, kann nicht zum Frieden gelangen, so lange er ohne Gemeinschaft mit Christo ist. Er fühlt freilich seinem innersten Wesen nach eine Zustimmung in den göttlichen Willen (7, 22.), allein er ist zu schwach, als daß seine Gehirnsacht That würde, er erfährt die Sünde in sich als eine blinde Gewalt, die ihn überwältigt (7, 17, 23.). Er sieht sich wider den Wunsch seines bessern Ichs in einem Zustande der Empörung gegen seinen Gott begriffen. Durch die gläubige Hingabe an Christum als Den, welcher die Sünde aufhebt, entsteht Bewußtheit der Rechtfertigung und Heiligung und durch diese Frieden auch im Verhältnisse zu Gott. — *Αἰα τοῦ σωτῆρος* I. X. Theoph. versteht unter der Mitwirkung Christi die vor. Sünden

den schirmende Kraft, er sagt: ὁ γὰρ δικαιοσας ἡμᾶς ἀμαρτω-
λους ὄντας, ἀνέργησεν καὶ εἰς το φυλαχθῆναι ἡμᾶς ἐν τῇ
δικαιοσυνῇ αὐτοῦ. Richtiger: vermittelt der durch Christum
gestifteten Erlösung.

B. 2. Δὲ οὐ κ. τ. προσαγωγὴν ἔσχ. Προσα-
γωγὴ heißt „der Zutritt.“ Das Wort ist entlehnt von dem
Gebrauche an morgenländischen Höfen, daß ein προσάγωγος
den Fremden vor den König führte. Dieser unser προσάγωγος
zu Gott ist Christus. So wird auch anderwärts diese προσαγωγή
als Folge der Erlösung geschildert Eph. 2, 18. 3, 12, woselbst
sie mit der παρόχησι verbunden, vgl. 1 Petr. 3, 18. In diesen
Stellen steht überall προσαγωγή absolut oder mit πρὸς τὸν πα-
τέρα verbunden. So scheint es demnach auch hier zu nehmen zu
seyn, nämlich in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Wir werden
demnach hinter ἐσχκαμεν zu interpungiren haben, obwohl sich nicht
läugnen läßt, daß προσαγωγή dann etwas abgerissen da steht. So
Def., Lamb. B o s, Mich. Bei weitem die Mehrzahl der Aus-
leger dagegen verbindet, ohne zu interpungiren, προσαγωγή mit
εἰς τὴν χάριν τ. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß sonst
πρὸς stehn würde, denn unzähligemal steht εἰς statt πρὸς z. B.
Röm. 3, 22.; allein der gewöhnliche Gebrauch des προσαγωγῇ
im N. T. scheint dagegen zu seyn, da dies bemerktermaßen immer
von dem Hinzunahen zu Gott steht. Nun unterscheidet der Ap.
die προσαγωγή von der εἰρήνῃ unsres Gewissens als eine andere
Frucht der Versöhnung durch das καί, worin ist aber die προσαγ.
verschieden? Die εἰρήνῃ bezeichnet den Zustand des Innern im
Gläubigen, die προσαγ. das Verhältniß der Seele zu Gott, als
ein aus dem Frieden des Gewissens erst hervorgehendes. Ist näm-
lich das Gewissen in Frieden, so hat der Mensch den kindlichen
Muth, in jedem Augenblick im Gebet sich seinem Gott zu nahen,
er scheuet sich nicht mehr knechtisch vor ihm. Ἐχειν hier in
der Bed. „erhalten.“ — Τῇ πιστεὶ εἰς τ. χάριν τ.
übersetzt Mich. in Verb. mit dem Vorhergehenden: „durch wel-
chen wir auch vermittelt des Glaubens an diese Gnade, in wel-
cher wir beharren, den Zugang zu Gott erhalten.“ — Χάρις.
Mag man χάρις mit προσαγωγῇ verbinden, oder, wie wir thun,
mit τῇ πιστεὶ, so können wir es in beiden Fällen nur von dem
objectiven Verhältnisse verstehen, welches ein für alle Male durch

Christum zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit begründet worden ist, nämlich von dem kindlichen Verhältnisse, in welches die Menschen durch Christum eingetreten sind. Bei der ersten Construction würde der Sinn so anzugeben seyn: „Durch den Erlöser haben wir freien Zutritt zu jener ewigen Rechtfertigung, unter welcher Oekonomie wir uns gegenwärtig befinden, so daß, wie oft wir auch fallen, wir doch im Glauben festhalten dürfen, daß Christus das Werk der δικαιοσύνης an uns vollenden wird.“ Bei der zweiten Construction wird der Sinn seyn: „Durch den Glauben an jene gnädige Heilsordnung, in der wir uns befinden, ist uns überdies ein so kindliches Verhältniß zu unserm Gott begründet, daß wir stets Freudigkeit haben, mit ihm umzugehen.“ — Ἐν ᾗ ἔστηκαμεν. Das ἐν ᾗ bezieht Grotius unnatürlich auf τῇ πίστει; eben so wenig zu billigen ist die Uebers. Beza's per quam. Ἐστῆκεναι nehmen Ambros., Theoph., Grotius, Mich. je nach verschiedenen Schattirungen in der emphat. Bed. „beharren, gegründet seyn, aufgerichtet seyn,“ indeß ist es ebenso wahrscheinlich, daß es hier nicht die emphat. Bed. habe, wie 1 Petr. 5, 12. De Wette daher: „in deren Besitz wir sind.“ Chrys. zu diesem B. sagt schön: εἰ τοίνυν μακρὰν ὄντας προσήγαγε, πολλὰ μᾶλλον ἔργως γενομένους καθεξεί. σὺ δὲ μοι σκῶπει πῶς πανταχοῦ ταῦτο τιθεῖς, καὶ τα παρ' αὐτοῦ κ. τα παρ' ἡμῶν. ἄλλα τα μεν αὐτοῦ ποικίλα κ. πολλὰ κ. διαφορὰ κ. γὰρ ἀπεθάνε δὲ ἡμᾶς κ. κατηλλάξεν ἡμᾶς κ. προσήγαγε κ. χάριν ἔδωκεν ἄφρατον· ἡμεῖς δὲ τὴν πίστιν εἰσπνεγκαμεν μόνον. — Κ. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπ. Außer dem Frieden der Seele, auch Hoffnung jenseitiger Verherrlichung. Beza: non solum ab omni damnationis formidine liberi, sed exultamus de haereditate coelesti. Pel.: tantumque est quod speramus, quantum ex se nullus auderet, ne non spes sed blasphemia putaretur, eo quod multis pro sua magnitudine incredibile videtur. Chrys.: ἐννοήσον τοίνυν ἡλικα τα μελλοντα, ὅταν κ. ἐπὶ τοῖς δοκοῦσιν εἶναι λυπηροῖς μετὰ φρονῶμεν. τοσαντὴ ἡ τοῦ Θεοῦ δωρεά, κ. οὕτως οὐδὲν αὐτῆς ἀήδης. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐξωθεν πραγμάτων, οἱ μὲν ἀγῶνες ποιοῦν ἔχουσι κ. ὀδύνην κ. ταλαιπωρίαν, οἱ δὲ στεφανοὶ κ. τα ἐπ' αὐτὰ ἡδονὴν κομίζουσιν. ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως, ἄλλα τῶν

ἐπαθλῶν τα παλαισµατα οὐκ ἦντον ἡµῖν ἡδιω. — Statt δοξῆς τ. θ. Nest unbegründeterweise die Vulg. und mehrere Lateiner: gloria filiorum Dei. Unter δοξα τοῦ θεοῦ können wir mit den Meisten die Herrlichkeit verstehen, die von Gott ausgeht und den Seligen ertheilt wird, oder die Seligkeit Gottes selbst, an der wir Antheil haben sollen.

B. 3. Der Apostel hatte im vorigen Verse von der Hoffnung der Christen auf jenseits gesprochen. Darüber hätten Ungläubige, wie es auch wirklich von den Heiden geschah, die Christen verhöhnen können. (S. Minut. Felix, Octav. c. 12. Arnob. adv. gentes l. II. in fin. Clem. Alex. Strom. l. IV.) Er geht daher noch weiter und sagt, daß selbst die Drangsale in diesem Leben, weit entfernt, daß sie den Christen unglücklich machten, vielmehr die Hoffnung des Christen nur erhöhten und insofern selbst zu seiner Beseligung beitragen mußten. Chrys.: Ὅρα δὲ πάλιν τὴν φιλονεικίαν τ. Παύλου, πῶς εἰς τὸ ἐναντίον περιτρεπεί τον λόγον. . . . οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀναιρετικαὶ τῆς τοιαυτῆς ἐλπίδος αἱ θλίψεις, ἀλλὰ καὶ κατασκευαστικαί. Clem. Alex. Strom. l. II.: Τούτοις ὁ γνωστικός τοῖς ὅπλοις κορυσσοµενος, ὡς κυρίε, φησι, θος περιστάσιν, κ. λαβεῖν ἐπιδείξιν. Ἰπὼ το. δεινὸν τοῦτο, κινδύνων ὑπερφρονῶ, δια τὴν πρὸς σε ἀγάπην. Mel.: multi deriserunt Xianos praedicantes liberationem a peccato et a morte, cum nullum genus hominum sit calamitosius. Imo et sanctorum conscientiae, cum agnoscunt suam infirmitatem, dolent et luctantur cum dubitatione, disputantes an Deo placeant, cum adeo sint infirmi. Nec est levis tentatio, quia cum fides ex verbo debeat pendere et statuere, quod D. certo propitius sit propter Xum, nostra infirmitas hoc oculis et sensibus comprehendere conatur. Die Fortführung beginnt Paulus mit der ihm besonders gewöhnlichen, nachdrücklich erhebenden Formel οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καί. — Der Apostel knüpft eine Steigerung an, durch welche sein Hauptgedanke noch mehr hervorgehoben wird. Es ist nämlich dieser: jene Hoffnung auf künftige Verherrlichung, deren ihr spottet, wird so wenig durch unsere Drangsale gedämpft, daß sie vielmehr durch dieselben noch sehr erhoben wird. Bei dem Feuer seiner Rede liebt Paulus solche Steigerungen, wie sie sich auch finden Cap. 8, 29, 30. 10, 14, 15. Aug. de doctr. Christ. l. IV. c. 7.

führt die vorliegende zum Zeichen an, daß Paulus auch die Fierbe der Eloquenz nicht vernachlässigte, wo es darauf ankam. Auch die Rabbinen haben Gradationen nicht selten. So Schir. Paschirim rabba fol. 3, 2. (bei Schöttgen): „R. Pinehas fil. Iair dixit: Sedulitas nos perducit ad innocentiam, innocentia ad puritatem, puritas ad sanctitatem, sanctitas ad humilitatem, humilitas ad metum peccatorum, metus peccatorum ad pietatem, pietas ad Sp. S., Spir. S. ad resurrectionem mortuorum.“ — *Kavχασθαι* wird mit *ἐπι*, *περι*, aber auch mit *ἐν* construiert, Röm. 2, 17, 23. Daher könnte man sagen, die *Πληψεις* seien Object der Erhebung. Dann würde eine gute Parallele mit *ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης* entstehen. Indes könnte man auch *ἐν* als Bezeichnung des Zustandes ansehen. *ὑπομονή*, Beharrlichkeit, s. zu 2, 7. *Thom. Aq.*: non quidem sic, quod tribulatio sit eius causa effectiva, sed quia tribulatio est materia et occasio exercendi patientiae actum.

B. 4. *δοκίμη* kann hier die active oder passive Bedeutung haben. Es kann wie *δοκιμασία* heißen „die Bestätigung, Bewahrheitung,“ in welchem Sinne Luther übersetzt „Erfahrung.“ So 2 Kor. 13, 3. Nach dieser Bedeutung erklärt *Crotius*: exploratio sui ipsius, nam patiendo discit homo vires suas; und *Camerar.*: tentatione divina innotescit non quidem Deo sed hominibus, quod antea latuit. Eben so *Beza*, *Mel.*, *Earpzov*. Es kann aber ebenfalls die passive Bedeutung statt haben, „Bewährtheit, Gediegenheit,“ wie *Phil. 2, 22*, *2 Kor. 9, 13*. Dieselbe passive Bedeutung hat wider die Regel auch *δοκιμιον* 1 Petr. 1, 7., vielleicht selbst in *Jak. 1, 3*. *Theoph.*: Ἡ ὑπομονή δοκιμον τον πειραζομενον ἀπεργάζεται· δοκιμος δε γενομενος ὁ ἀνθρωπος κ. παρῶν ἐπὶ τῷ ἀγαθῷ αὐτοῦ συνειδοτι, ὅτι δια τον θεον ἐδλιβη, ἐλπίζει τας ὑπερ τῶν τοιούτων θλίψεων ἀμοιβας. Sollte *Jak. 1, 3*. *δοκιμιον* die passive Bedeutung haben, so würde die Ableitung jener beiden christlichen Eigenschaften bei *Jacobus* und *Paulus* entgegengesetzt, aber doch keine von beiden minder wahr seyn, da ja sowohl die Beharrlichkeit den Glauben bewähret, als aus bewährtem Glauben Beharrlichkeit hervorgeht. Die Steigerungen der Apostel sind überdies nicht immer zu urgiren, s. B. 2 Petr. 1, 5—7. — *Ἡ δὲ δοκίμη ἐλπίδα*. *Calov*: qui in cruce conforman-

tur imagini filii Dei, ex eo confirmantur, quod etiam eidem aliquando conformandi sint in gloria, Rom. 8, 29. 2im 6.: haec spes non conditionata, sed quae in fideli existit, post conditionem impletam, estque promissionis divinae generatiss specialis applicatio. Eine solche *ἐλπίς* ist die paulinische 2im: 4, 6—8.

B. 5. *Ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταίσχ.* Es gilt zwar dieser Ausspruch von jeder wahren Hoffnung auf Gott, Sirach 2, 11., allein hier steht doch der Artikel *ἡ* für Pron. demonstr. *αὕτη ἡ ἐλπίς*. *Καταίσχυνειν*, „die Unrichtigkeit eingebildeter Vorzüge darthun.“ Ambros.: non confundit, dum stulti et hebetes a perfidis iudicamur, eredentes quae mundana carent ratione. — *Ὅτι ἡ ἀγάπη τ. 9.* Dieser Satz kann auf dreifache Weise an das Vorhergehende angeschlossen werden, entweder *ἀσυνδότης* und coordinirt den beiden vorhergehenden kleineren Sätzen mit *ειδοτες* verbunden, so daß *ὅτι* obiective zu nehmen ist. So Baumg. Diese Auffassung ist sehr unnatürlich. Oder das *ὅτι* bezieht sich als Causalpartikel auf die beiden vorhergegangenen kleineren Sätze, und giebt den Grund an, warum gerade Christen so selige Folgen der Drangsale erleben. So Calvin. Diese Construction ist sehr passend. Noch angemessener aber ist die hebraisirende, *ὅτι* an den nächst vorhergegangenen Satz anzuschließen, so wie Erasmus die Verbindung angiebt: neque vero periculum est, ut ea spes non fallat, quandoquidem iam nunc certissimum pignus et arrhabonem tenemus, miram et inauditam Dei caritatem erga nos. Mel. bemerkt richtig, daß wir als Mittelglied hinzudenken müssen: Hoffnung wird nicht zu schanden, da Gott uns auf's höchsten liebt, und diese Liebe werden wir inne. Chrys.: *Ἀπαλλάξας τοίνυν αὐτοὺς ἱκανῶς ἀμφισβητήσεως ἀπάσης δια τουτων τῶν ζηματιων, οὐχ ἴσθησι μέχρι τῶν παροντων τον λογον, ἀλλὰ καὶ τα μελλοντα παλιν ἐπαγει, εἰδως τους ἀσθενεστερους κ. τα παροντα ζητουντας; κ. οὐκ ἀρκομενους τουτοις κ. πιστουται ταῦτα ἀπο τῶν ἤδη δοθέντων εἰ δὲ οὐκ ἐβουλετο μεγάλους ἡμᾶς μετα τους πονους στεφανοις δωρησασθαι, οὐκ ἂν προ τῶν πονων τοσαῦτα ἐδωκεν ἀγαθα, νῦν δὲ το θαρμον αὐτοῦ τῆς ἀγάπης δεικνυται ἐντεῦθεν, ὅτι οὐκ ἡρεμα, κ. κατα μικρον ἡμᾶς ἐτιμησεν, ἀλλ' ἀθροον την πηγην τῶν ἀγαθῶν ἐξεχεε, κ. ταῦτα προ τῶν ἀγωνων ὥστε*

*κἀν μὴ σφοδρὰ ἦς ἀξίος, μὴ ἀπογινώσκει, ἔχων μεγάλην συ-
 νηγορὰν τοῦ δικαζόντος τὴν ἀγάπην. — Ἀγάπη τοῦ
 Θεοῦ.* Unter den Alten verstehen Theod., Aug. und Pelag.
 hierunter: die Liebe des Menschen zu Gott. Pel.: *magnitudo,
 beneficiorum excitat in se magnitudinem charitatis.* Eben so
 die kathol. Ausleger, sich berufend auf Luc. 11, 42. Joh. 5, 42.
 1 Joh. 3, 17. 5, 3, wo *ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* objectiv steht. Richtiger
 aber Orig., Chrys., Ambros., Luther, Mel. u. A. m. von
 der Liebe Gottes zum Menschen, wie Röm. 8, 39. 2 Kor. 13, 13.
 1 Joh. 4, 9. Gerade so wird ja B. 8. von dem gesprochen, was
 Gott gegen uns zur Empfehlung seiner Liebe gethan habe; auch
 würde ja Paulus, dem es immer so darum zu thun ist, den Men-
 schen von sich ab auf den objectiven Grund des Glaubens in Gott
 zu verweisen, nicht leicht das Vertrauen des Menschen auf die Le-
 bendigkeit seiner eigenen Gottesliebe gründen. Das *ἐκνεχεται ἐν
 ταῖς καρδίαις* kann natürlich nicht bloß ein Erkennen dieser Gottes-
 liebe durch Reflexion bezeichnen, ein bloßes Verstehen der in der
 Schrift darüber enthaltenen Versicherungen, wie Calov, Grot.
 geneigt sind es aufzufassen. Der letztere hat: *effusa, idest abun-
 danter testata hominibus.* Es ist natürlich von einem Innewer-
 den im Gemüthe zu verstehn, wie Röm. 8, 16. 2 Kor. 1, 22.
 Der Geist ist das neue Lebenselement, dessen wir durch den Glaus-
 ben theilhaftig werden, das *σπέρμα Θεοῦ* 1 Joh. 3, 9, durch wel-
 ches alle innern Erfahrungen des Christen erregt werden, welches
 alle Mittheilungen Gottes an die Christen vermittelt. Unter den
 Lutheranern so: Bugenhagen, Seb. Schmidt; Calvin:
*significat participium diffusa, adeo uberem esse divini in
 nos amoris revelationem, ut corda nostra impleat. Sic au-
 tem in omnes partes effusa, non modo tristitiam in rebus ad-
 versis mitigat, sed quasi suave condimentum amabiles reddit
 tribulationes . . . Certum est non aliud doceri a Paulo,
 quam hunc verum esse omnis dilectionis fontem, quod per-
 suasi sunt fideles, a Deo se amari; nec leviter duntaxat hac
 persuasione tincti sunt, sed animos prorsus delibutos habent.*
 Trefflich ist die Bemerkung Ambros.: Wie der Fremde in frem-
 dem Lande seinen Ursprung nicht nachweisen kann, so wandelt unser
 Glaube hier auf Erden in der Fremde *et quia natura eius verbis
 explicari non potest, virtutis, quae maior res est, testimo-*

nio commendatur. — Ἐκκεχυται. Ἐκχεῖν bezeichnet immer die Gölle der Mittheilung. Joh. 7, 38. Apg. 2, 17.

B. 6. Die von B. 6. bis B. 12. folgenden Verse schließen sich der Form nach an B. 5. an, indem sie eine Beschreibung der Liebe Gottes enthalten, deren beseligende Empfindung uns durch das Einwohnen Gottes in unserm Innern kund wird; der Sache nach sind sie aber eine Rechtfertigung der *καυχῆσις* über die Hoffnung der ewigen Seligkeit, wie diese im Schluß von B. 2. ausgesprochen war, wie denn auch B. 11. der Apostel geradezu wieder darauf zurückkommt. Zunächst also giebt Paulus den großen objectiven Liebesbeweis Gottes an, vermittelt dessen in unserem Innern der Geist Gottes das Gefühl einer überschwenglichen, unverdienten Liebe des Höchsten gegen uns erwecken kann. — Ἐτι γαρ. Statt dessen lasen *εἰ γε* der Syrer, Araber, Kopte; *εἰ γαρ* Isidorus, Aug.; *εἰς τι* F. G.; ut quid Vulg., Tren., Ambros. Wahrscheinlich brachte die ungewöhnliche Stellung des *εἰ* diese verschiedenen Lesarten hervor. Lesen wir *εἰ γαρ* oder *εἰ γε*, so fände eine harte Apopsiopeis statt, oder man müßte sich entschließen B. 7. als Zwischensatz zu betrachten und den Nachsatz in B. 8. zu suchen, was aber nicht angeht, da ja dort ein *δε* steht. — Es kommt nun dazu, daß der cod. Alex. hinter *ἀσθενῶν* noch ein *εἰ* liest, welches Griesb. auch in den Text aufgenommen. Die äußere Auctorität für dieses zweite *εἰ* ist allerdings von Bedeutung; auch müßte es nach dem Kanon, die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen, in den Text aufgenommen werden. — Was nun das erste *εἰ* betrifft, so wird es von Oeder, Koppe in der Bed. „überdies“ genommen, wie Luc. 14, 26. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß dann dieses *εἰ* in der begeisterten Rede sehr schleppend stände, wozu kommt, daß ja der Apostel eigentlich nichts Neues sagt, sondern nur das früher Gesagte ausführt. Wir werden also richtiger das *εἰ* zu *ὅτι* *ἡμῶν* *ἀσθενῶν* ziehen, wie uns auch B. 8. dazu bestimmen wird, und werden annehmen, daß es hier nur des Nachdrucks halber vorangestellt sei. — Die Bed. des *ἀσθενῆς* kann Schwierigkeit machen. Es steht hier parallel mit *ἀμαρτωλός* B. 8. Die parallele Bedeutung kann nun eine zwiefache seyn. Entweder kann es heißen „elend, nichtswürdig.“ So nehmen es Calvin, Ehr. Schmid, Wahl. Dann könnte man 1 Kor. 12, 22. 2 Kor. 10, 10. vergleichen; auch übersezt die

LXX. $\omega\pi$ durch $\alpha\sigma\theta\epsilon\nu\eta\varsigma$ Spruch w. 22, 22. 31, 5, 9. Allein dann würde doch das $\alpha\sigma\theta\epsilon\nu\eta\varsigma$ allzuwenig die $\epsilon\chi\theta\upsilon\alpha$ der Menschen gegen Gott ausdrücken, von der B. 10. die Rede ist, vielmehr Mitleid erwecken. Besser daher die andere Bed. „von göttlichen Lebenskräften verlassen.“ Es entspricht dann recht eigentlich der Bed. von $\sigma\alpha\phi\varsigma$, wie die Reformatoren sie angeben und wir sie ebenfalls angenommen haben. So Beza, Grotius u. A. Mich.: „Gefallene!“, indem er dem Sprachgebr. der LXX. folgt, welche $\omega\pi$ durch $\alpha\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\iota$ übersetzen. Die Bed. von Schwachheit und Sünde gränzt nahe an einander, Hebr. 4, 15. 5, 2, wo Def.: $\alpha\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\iota\tau\eta\eta\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\iota\alpha\iota\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota$. Grotius: cum nondum vires accepissemus ad serviendum Deo. — Sollen wir nun das zweite $\epsilon\tau\iota$ unterbringen, so geschähe es freilich am leichtesten, wenn wir $\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ mit $\alpha\sigma\epsilon\beta\omega\iota$ verbanden, „da wir nach Maassgabe der damaligen Zeit noch Sünder waren.“ So Pelag., Craszm., Castalio, Calvin u. A. Eine solche Restriction des $\alpha\sigma\epsilon\beta\omega\iota$ wäre aber hier ganz gegen die Absicht Pauli und würde den Eindruck des Ganzen schwächen. Der Sprachgebr. von $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ führt uns auf eine andere Auffassung. Nach dem Sprachgebr. der Profansc. und LXX. heisst $\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ „zur festgesetzten Zeit,“ Hiob 5, 26. Jes. 60, 22. Dafür im N. T. $\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\rho\omega\iota$. Vom Zeitpunkt der Ankunft des Messias wird $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ gebraucht Marci 1, 15. Luc. 21, 8. Und daß Christus nach einem bestimmten Rathschlag Gottes zu einer gewissen Zeit erschienen, sagt Gal. 4, 4. 1 Petri 1, 20. Hebr. 9, 26. Richtig daher Def.: $\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\upsilon\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$, κ. προσηκοντα κ. προωρισμενον. Wir beziehen es also auf $\alpha\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\nu\epsilon$. Dann aber bliebe für das zweite $\epsilon\tau\iota$ nichts übrig als es mit $\alpha\sigma\epsilon\beta\omega\iota$ zu verbinden, was aber, bei dem dazwischen stehenden $\kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$, nicht angeht. Es wäre möglich daß P. aus Versehen, indem er das $\epsilon\tau\iota$ am Anfange vergessen, es geschrieben hätte. Wollen wir auch dazu uns nicht verstehen, so werden wir es doch wohl für ein Glossem halten müssen.

B. 7. Das $\gamma\alpha\rho$, welches hier declarativ nicht causatio ist, giebt an, welche gewichtvolle Bedeutung in jener Thatsache liegt. — Alles hängt bei Erkl. dieses Satzes von der Bed. des $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ und $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ ab. Schon Hieronymus in Epist. 121. ad Algasiam zählt fünf verschiedene, zum Theil feigerische Er-

klärungsarten dieses Satzes auf; wir können derer noch mehrere und statthaftere namhaft machen, erwähnen aber nur die wichtigsten. *δικαιος* und *ἀγαθος* sind im gewöhnlichen griechischen Sprachgebr. zwar nicht völlig synonym, werden aber, weil die Bed. des einen bisweilen die des andern mit in sich schließen kann, oft so gebraucht. Eigentlich ist *δικαιος* „hillig, bieder;“ der Grundbegriff ist *νομμος*, so schon Aristoteles, vgl. Xenoph. Cyrop. I. 1. c. 3. § 17.: *ἔπειτα δὲ ἐφη, το μὲν νομμοῦ δικαιοῦ εἶναι*. *ἀγαθος* „tüchtig, brav;“ daher *γεωργος ἀγαθος* „ein geschickter Landbebauer,“ Xenoph., Cyrop. I. 5. 10., *ἀγαθος τὰ πολεμικά*, peritus rei militaris ib. I. 5. 9. Daher die Redensarten *ἐπὶ ἀγαθῷ γενεσθαι*, *ἐπὶ ἀγαθῷ εἰπεῖν*. Dieser Gegensatz, der im class. Griech. vorkommt, kann hier nicht statt haben. Wir müssen also das Hellenistische befragen. Der hellenistische Sprachgebrauch würde erlauben, daß *δικαιος* „der gesetzlich Unsträfliche,“ und *ἀγαθος* „der vollkommen Gute“ hieße. So hier Satacker. Dieser Gegensatz wäre indeß zu spitzfindig, auch wird *δικαιος* oft im N. L. in der Bed. „heilig“ gebraucht, und steht hier dem *ἀμαρτωλός* B. 8. gegenüber. Eine andere Auskunft ist daher die von Origenes, Hieron., Eras m. im Comm., Luther, Mel., Bugenh., welche entweder die Worte *δικ.* und *ἀγαθος* beide als neutra nehmen, oder das erste von beiden. Orig.: *est enim amor vitae tantus, ut etiam cum iusta causa mortis advenerit, vix unusquisque mortem patienter accipiat. Iusta autem causa mortis videtur, cum naturae legi defertur.* Bei dem folgenden *ἀγαθος* denkt Orig. an den Heiland, für welchen allenfalls die Martyrer zu sterben wagen. Daß indeß eines von beiden Worten, oder gar beide neutra seien, erlaubt die genaue Beziehung nicht, in der sie zum masc. *ἀμαρτωλός* stehn. Da also auch auf diese Weise kein Gegensatz zwischen *δικ.* und *ἀγ.* erhalten werden kann, so ist vom Syrer die Lesart willkürlich geändert worden, indem er und nach ihm der Araber, übersetzt, als stände statt *δικαιος*: *ἀδικος*. Dieser willkürlichen Aenderung tritt unüberlegt Grotius bei, welcher als Parallele das Wort des Seneca anführt: *succurram perituro, sed ut ipse non peream, nisi si futurus ero magni hominis aut magnae rei merces.* Eben so wenig hilft es mit Zindeisen (Comm. Theoll.

ed. Veltb. et Rup. T. IV.), Schleusner den Knoten zu zerhauen und *dikaios* in der Bed. „würdig“ zu nehmen, und zu ergänzen *Savaton*, so daß die Bed. „gottlos“ wäre. Eine große Anzahl Ausleger, in gänzlicher Verlegenheit, gab endlich den Gegensatz ganz auf, nahm *dikaios* und *ἀγαθος* als identisch, und indem sie *ταχα* in der Bed. „vielleicht dennoch“ dem *μολος* entgegensetzten, brachten sie den Sinn heraus: „kaum wird jemand für einen guten Mann sterben; es möchte indeß vielleicht doch wohl einer einmal wagen für einen guten Mann zu sterben.“ So Ambros., Hieron., Erasmi. in der Umschreibung, Calvin, Beza, Calov, Limb. u. A. Dagegen ist nun aber besonders die Structur des Satzes; τοῦ ἀγαθοῦ scheint absichtlich dem *ταχα* vorangestellt zu seyn, um den Gegensatz mit ὑπερ τοῦ δικαίου zu bezeichnen. Auch könnte man wohl sagen, daß bei dieser Auffassung der Ap. den mit großem Nachdruck ausgesprochenen Satz selbst wieder matt machen und schwächen möchte, wie Hier. es nennt: pendulo gradu sententiam temperat. — Es bleibt uns daher nichts übrig als zu einem feineren sprachlichen Unterschiede von *dikaios* und *ἀγαθος* zurückzugehen, den Cocceius, Bengel, Seb. Schmidt ahneten, Heumann im Lateinischen und Raphelius im Griechischen philologisch zu begründen suchten. Heumann in Bibl. Bremensis, Class. 4. Fascic. 2. Raphelius in Annot. ad h. l. Es schließt nämlich רחם im Hebr., *ἀγαθος* im Griech., bonus im Lat. vorherrschend den Begriff „wohlthätig“ in sich. Im Hebr. läßt sich dieser Begriff aus dem von „Liebe, Gültigkeit,“ welchen רחם hat, leicht ableiten. Daß רחם überhaupt einen höheren Grad als רחם bezeichnete, ist auch aus der Uebertragung der LXX. abzunehmen, welche ersteres *δοτος* übersetzt Ps. 4, 4. 9, 1. Der Begriff der Wohlthätigkeit tritt besonders hervor in der Stelle des Talmudischen Tractates Pirke Avoth, R. 5. §. 10.: „Es giebt vier Gattungen Menschen. Die Einen sagen: Was mein ist, ist mein, und was Dein ist, ist dein מִי שֶׁהָיָה לוֹ מִי שֶׁהָיָה לוֹ, das ist die Handlungsweise der Mittelmäßigen. Andere sagen: Was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, מִי שֶׁהָיָה לוֹ מִי שֶׁהָיָה לוֹ, das ist die Handlungsweise der gemeinen Leute. Wer aber sagt: Was mein ist, ist dein, und was dein ist, sei dein, ist ein רחם, ein Frommer. Und wer dagegen sagt: Was dein ist, ist mein,

und was mein ist, sei mein, ist ein *נח*, Gottloser.“ Im Rabb. heißt *נח* auch geradezu *beneficentia*, *beneficium*. Im N. T. dürfte *ἀγαθος* Matth. 20, 15. ebenfalls in der Bed. „wohlthätig“ zu nehmen seyn, denn *ὄφθαλμος, πομπήος*, das ihm gegenüber steht, hat im Hebr. und den Apokryphen die Bed. „missgünstig.“ Sprachw. 28, 22. Sir. 4, 10., und auch „geistig“ Sprachw. 28, 6. Im class. Griech. findet sich diese Bed. z. B. in folgenden Stellen: Xenophon, Cyrop. I. III. c. 3, §. 4. *Κυρον ἀνακαλοῦντες τον εὐεργετην, τον ἀνδρα τον ἀγαθον*. Chariton, Chaerea et Callirrhoe, ed. d'Orville, p. 192. 3. 20. *ἐπνευφημησαν ὁ δῆμος ἀγαθῷ ἀνδρι—την πατριδα εὐεργετηκας*. Aelian, Var. Histor. I. III. c. 17.: *Ταραντινοῖς ἐγενετο ἀγαθος Ἀρχοντας*. Auch auf Inschriften bei Gruter, Corpus inscript. Rom. p. 491, I. 846, 3. kommt *ἀγαθος* in dieser Bed. vor. Daher erklärt Phavorinus geradezu: *ἀγαθος ὁ τα καλά χαρίζομενος ἀφ' ὁποιον*. Für den latein. Sprachgebr. zeugen folgende Stellen: Cicero, de offic. I. III. c. 15.: *si vir bonus is est, qui prodest quibus potest, nocet nemini, recte justum virum, bonum non facile reperiemus*. Cicero, de nat. Deor. I. II.: *Iupiter Optimus dictus est, id est, beneficentissimus*. Publ. Syrus sagt: *in nullum avarus bonus est, in se pessimus*. Was aber *δικαιος* im Griech. betrifft, so erklärt Xenophon, Sympos. c. 4, §. 42. die *δίκαιοι* für diejenigen *οἱ ἡκιστα ὀρεγόνται κ. οἷς ἀρκεῖ τα παρόντα*. In Xenoph., de Oecon. c. 14, §. 6—9. werden die nicht diebischen Sklaven als *δίκαιοι* bezeichnet. Dagegen stellt Xenophon sowohl im Symposion in der angeführten St. als auch in de Agesilao c. 11, §. 8. dem *δικαιος* den *ἐλευθεριος* gegenüber, welches *ἐλευθεριος* dort so viel ist wie bei P. *ἀγαθος*. In der legeren Stelle heißt es: *χρημασι γε μὴν οὐ μόνον δικαίως ἀλλὰ καὶ ἐλευθερίως ἐχρήτο, τῷ μὲν δικαίῳ ἀρκεῖν ἡγούμενος το ἑᾶν τα ἄλλοτρια, τῷ δὲ ἐλευθερίῳ καὶ τῶν ἑαυτοῦ προσωφελητεον*. Vielleicht ist auch der Artikel vor *ἀγαθος* hier von Bed. und steht für das Pron. „sein Wohlthäter.“ So die span. Uebers. des N. T., die hier wie sonst zuweilen die Vulg. erregesirt: *por su bien hechor*. Vgl. überhaupt Hombergk, Parerga sacra, p. 204. — *Ταχα* Theod. iſως. Bei den Classikern auch verbunden *ταχ' ἀν* iſως. — *Τολμαῶν* wird im Griech. von einem Vornehmen gebraucht,

welches viele Kämpfe erfordert. Im Deutschen „es sich einkommen lassen, sich erkühnen.“ Eurip. Alc. 644. ἡλικος τ' ὦν, κἄπι τερι' ἡκων βιον, οὐκ ἠθελήσας, οὐδ' ἐβόλησας θάνατον τοῦ σοῦ προ παιδος. Das hinzugesetzte καὶ hebt den Begriff von τολμᾶν. So Polyb.: περὶ δὲ τῶν διαδεξαμένων πῶς καὶ τολμᾷ τε μνημόνευει; Hammond in s. Paraphr.: Hinc quantus eius fuerit amor, intelligere est, quod inter homines pro viro quopiam beneficentissimo aliquis forte vitae periculum adeat, at, qui pro viro etiam iustissimo de vita periclitari velit, aegerrime inveniatur. Gadowl.: in quibus verbis unum uni, iustus impio, bonus hosti redditur.

B. 8. Während nun unter den Menschen der Mensch nicht für den Unschuldigen, kaum für seinen Wohlthäter sterben will, stirbt der Heilige für Sünder, die an Gott selbst sich vergangen haben. — Συνιστάνειν, s. E. 3, 5. In dem ἀμαρτωλος liegt zugleich auch der Begriff der durch die Sünde bewirkten Entfremdung der Menschen von Gott, der ἐχθρα,

B. 10. — Ὑπερ kann die Bed. in favorem et commodum alicuius haben, und hat sie wenn vom Tode Christi die Rede ist Joh. 10, 15. Tit. 2, 14; aber auch die Bed. loco wie ἀντι, und wird auch in dieser Bed. in Bezug auf den Tod Christi gebraucht, 1 Tim. 2, 6. Vgl. Sir. 29, 15. Xen., Hist. 3, 4, 15.: προεπιπὼν δὲ ὁ Ἀγησίλαος, ὅστις παρεχοίτο ἵππον καὶ ὄπλα καὶ ἄνδρα δοκιμον, ὅτι ἐξεσται αὐτῷ μὴ στρατευοῦν, ἐποίησεν οὕτω ταῦτα ξυνομιᾶς πραττεσθαι, ὥσπερ ἂν τις τὸν ἑταῖρον αὐτοῦ ἀποθανομένον προθυμῶς ζητοῖη. Daher auch ὑπεραποθνήσκειν.

Der Syrer: „an unserer statt.“ Der Verf. des Briefs an den Diognet: ἐπεὶ δὲ πεπληρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία, καὶ τελειῶς πεφανερῶτο, ὅτι ὁ μισθὸς . . . καλασὶς καὶ θάνατος προσδοκᾶτο· ἤλθε δὲ ὁ καιρὸς, ὃν θεὸς προσέδετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστοτητα καὶ δύναμιν, ὥς, ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας μιᾶ ἀγάπῃ . . . οὐκ ἐμίσσησεν ἡμᾶς, οὐδὲ ἀπώσατο, οὐδὲ ἐμνησικακήσεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν, ἡνέσχετο, λεγὼν αὐτός, τὰς ἡμετέρας ἀμαρτίας ἀνεδέξατο· αὐτὸς τὸν ἰδίον νόον ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δικαίον ὑπὲρ τῶν ἀδικῶν, τὸν ἀφθάρτον ὑπὲρ τῶν θνητῶν.

V. 9. 10. Der Ap. stellt das Verhältniß der Menschen zu Gott popular nach Analogie menschlicher Verhältnisse dar, indess muß solchen popularen Darstellungen doch immer objectiv Wahrheit zu Grunde liegen. Als die Menschen alle im Zustande der Abkehr von Gott befindlich waren, war es ein hoher Beweis seiner Liebe, daß er einen Christum unter ihnen erscheinen ließ, welcher, um die Gewalt des Bösen zu brechen, alle Folgen der Sünde, selbst den Tod und dessen Leiden über sich nahm. Wenn nun die gläubigen Christen sich an Christum anschließen, wenn sie durch seinen Geist wieder in Gemeinschaft mit Gott treten, und wenn er der Erlöser in den Zustand der Verherrlichung übergegangen; so konnte P. es allerdings so darstellen, daß diejenigen Christen, die sich wirklich an Christum angeschlossen hatten, nun nichts mehr zu fürchten hätten, daß die Leiden dieser Zeit keine Hindernisse ihrer dereinstigen Seligkeit seyn könnten. — *Ἐξ ὅρα ὁρῶντες*. Man kann hier nicht scheiden wollen, ob es die Feindschaft der Menschen gegen Gott oder Gottes gegen die Menschen bezeichne. In den Ausdrücken des Ap. hier und anderwärts möchte man kaum einen Grund zu einer solchen Distinction finden, wie denn auch in der That beides Correlata sind, von denen das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Nur muß man freilich; wenn man die *Ἐξ ὅρα* von dem Menschen auf Gott überträgt, eben so wie bei der Uebertragung anderer Affecte, selbst der Liebe, alles sündlich Menschliche hinweg denken; dann bleibt uns übrig der Begriff eines objectiven Gegensatzes, eines geistigen Zurückstoßens des Bösen. Kann man nicht umhin, da, wo von menschlichen Verhältnissen die Rede ist, das *ἐν Ἐξ ὅρα ὁρῶντες* (wie es von Pilatus und Herodes heißt, Luc. 23, 12.) als etwas Gegenseitiges zu betrachten, so wird man es auch hier nicht wohl können. Es wird damit nicht geleugnet, daß dem Ap. daran liegen kann, zuweilen mehr die eine Seite hervorzuheben, das Bewußtseyn der Entfremdung von Gott, des Zwiespaltes mit Gott im Sünder, wie dies Kol. 1, 21. der Fall zu seyn scheint; indessen setzt ja auch jenes Bewußtseyn schon voraus, daß sich vermittelt des Schuldgefühls auch ein Gegensatz Gottes gegen den Menschen angekündigt hat, denn eben dieses Schuldgefühl hat doch nicht den Menschen als solchen zum Urheber, sondern Gott. Ueberdies liegt ja schon der biblischen Lehre von der *ἀγῶν* Gottes die

Idee der *ἐχθρα* zu Grunde, welche sich ja eben in der *δρῃ* in dem Schuldbewußtseyn und dem damit verbundenen Uebel manifestirt. Andererseits liegt die *ἐχθρα τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς θεόν* schon in der Idee der Sünde als eines mehr negativen oder mehr oppositiven Gegensatzes gegen das heilige Gesetz, gegen den heiligen Willen Gottes, Röm. 6, 7. Jak. 4, 4. Theod.: οἱ ἐχθροὶ δὴ τῶν ἐντολῶν αἷς μὴδε ὑπακηκοασι, γενομένοι ὡς περ φίλοι οἱ ὑπακηκοότες. Clem. Alex. Strom. I. III.: καὶ μη τι καθάπερ ἐπὶ τοῦ θεοῦ, οὐδεὶ μὲν ἀντικείμεναι λεγόμενον τον θεον, οὐδε ἐχθρον εἶναι τινος. πάντων γὰρ κτιστός, κ. οὐδὲν ἔστι τῶν ὑποστάντων ὃ μὴ θάλει. Ποιμεν δὲ αὐτῷ ἐχθρὸν εἶναι τοὺς ἀπειθεῖς, κ. μὴ κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ πειρουμενοὺς. Pel.: inimici actibus non naturâ, reconciliati autem quia conciliati naturaliter fueramus. — Beiläufig Pel.: estque consolatio necessaria his, qui cum sint sanctificati, tamen vident se adhuc habere reliquias peccati, et obnoxios esse terroribus et pavoribus, itam immergi asperimis calamitatibus, et luctantur cum diffidentia. — *Ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.* Der Ap. stellt uns immer zwei Abschnitte im Leben des Erlösers dar. Der Heilige, der, als frei von der Sünde, auch dem Uebel nicht unterworfen war, tritt in das sündliche Geschlecht ein und trägt alle Folgen der Sünde, alles Leiden und selbst den Tod. Derselbe tritt, nachdem er siegreich durch diese *ἡμέραι τῆς σαρκος* (Hebr. 5, 7.) hindurchgegangen, in den Zustand der Verherrlichung ein, wo er nicht mehr wie hienieden in irgend einer Beziehung zur *ἁμαρτία* oder zum *θανάτος* lebt, sondern allein in Beziehung auf Gott, Röm. 6, 10. Phil. 2, 6. ff. Dieser Zeitabschnitt beginnt mit der Auferstehung.

B. 11. Mit diesem Verse kehrt der Ap. zu B. 2. zurück. Durch das bisher Gesagte ist begründet worden, daß die Jünger Christi das Recht haben, mitten in allen Drangsalen sich zu rühmen und zu erheben, da es ihnen durch das schon bisher von Gottes Erbarmung Erfahrene unumstößlich gewiß wird, daß die ewige Herrlichkeit ihnen zugehört. — *Καυχώμενοι* scil. *ἐσμεν.* *Ἐν τῷ Θεῷ.* Weil in seiner Liebe zu den Christen der Grund ihrer ganzen Herrlichkeit liegt. Calvin: nam dum gloriamur Deum esse nostrum, quidquid fingi vel optari potest bonorum consequitur et ex hoc fonte manat. Non

enim supremum tantum bonorum omnium est D., sed summam quoque et singulas partes in se continens. — *Δι' οὗ νῦν καταλαβόμεν.* Das νῦν steht entgegen der ewigen Herrlichkeit, deren der Christ sich mitten in Drangsalen freut, der *ἐλευθερίας τῆς δοξῆς τοῦ Θεοῦ* B. 2. Das Unterpfand jener *δοξα* ist die gegenwärtige *καταλλαγή*. Die jetzt schon vollendete und vollzogene Erlösung ist das sicherste Unterpfand, daß die, welche sich dieselbe gläubig aneignen, auch der Verherrlichung theilhaftig werden.

Zweiter Theil: Die erhabenen Wirkungen der Erlösung betrachtet durch Gegenüberstellung des Zustandes der Menschheit als eines Ganzen in ihrer von Adam ausgehenden Verderbniß dem Zustande der Menschheit als Ganzen in ihrer von Christo ausgehenden Verherrlichung. B. 12 — 21.

B. 12. Von B. 1. an hatte der Ap. begonnen, die Wirkungen der großen Heilsanstalt Gottes zu schildern. Er unternimmt es jetzt diese Wirkungen und Folgen noch anschaulicher zu machen, indem er zeigt, wie dieselben auf das ganze Menschengeschlecht sich ausdehnen und eine ganz neue Periode in demselben veranlassen. Er stellt daher einander gegenüber den gefallenen Menschen als Urheber der sündigen Menschheit und den Wiederhersteller als Urheber der wiedergeborenen und zur Kinderschaft Gottes wieder angenommenen, und zeigt, welches das Verhältniß des Falles des ersten Adams zu der Wiederherstellung des zweiten Adams sei. — Der Schluß B. 21. stimmt überein mit dem Schluß der ersten Hälfte des Capitels B. 11., indem A. dasjenige in seiner Ausdehnung auf die ganze Menschheit und seinem Verhältnisse zum gefallenem Zustande zeigt, was er dort ohne diese beiden Rücksichten ausgesprochen hatte. Auch daran erkennen wir, wie dieser zweite Theil des fünften Cap. eigentlich nur Beleuchtung und großartigere Ausführung des ersten Theils ist. Also richtig Vengel: non tam digressionem facit Ap. quam regressum . . . Ex iustificatione homo demum respiciens doctrinam capit de origine mali. — Chrys.: κα-

Πατερ οἱ τῶν ἱατρῶν ἀριστοὶ τὴν ψῆζαν ἀεὶ πολυπραγμο-
 νοῦσι τῶν νοσημάτων, κ. ἐπ' αὐτὴν ἐρχονται τὴν πηγὴν τοῦ
 κακοῦ· οὕτω κ. ὁ μακάριος Παῦλος· εἰπὼν γὰρ ὅτι ἐδικαιώ-
 θημεν, κ. δεῖξας ἀπο τοῦ πατριαρχοῦ κ. ἀπο τοῦ πνεύματος
 κ. ἐκ τοῦ ἀποθανεῖν τον χριστον, οὐδὲ γὰρ ἂν ἀπεθάνεν, εἰ
 μὴ ἐμελλε δικαιοῦν, κατασκευάζει λοιπον κ. ἐτερωθεν τα δια
 τούτων ἀποδειχθέντα, κ. ἀπο τῶν ἐναντιῶν συνιστάς το προ-
 κείμενον, τούτεστιν ἀπο τοῦ θανάτου κ. τῆς ἁμαρτίας. Calp.
 sehr treffend: Non possumus clarius perspicere quid habea-
 mus in Christo, quam ubi nobis demonstratum fuerit quid
 perdiderimus in Adamo. — Δια τοῦτο d. i. proinde.
 „Aus dem bisher Gesagten geht hervor.“ Eben so dient auch 127
 zu Folgerungen. — Πατερ. Diese Partikel verursacht be-
 sondere Schwierigkeit, da man in Verlegenheit ist, ob der Nach-
 satz überhaupt ausgedrückt sei, und wo er zu suchen sei, wenn er
 da ist. Die Meisten machen von B. 13. bis B. 18. eine Paren-
 these und glauben, daß dort der Satz fortgesetzt werde. So
 Luth., Mel., Grotius, Bengel u. v. A. Allein eine so
 ausgedehnte Parenthese ist höchst unwahrscheinlich, daß zu ge-
 schweigen, daß ἀρα οὖν B. 18. sich gar zu deutlich als Schluß-
 folge aus dem eben Vorhergegangenen ergibt, nicht aber als
 Wiederaufnahme eines Satzes, an den man bei B. 18. gar nicht
 mehr denkt. Andere, wie Coccejus, Elsner, Koppe,
 Rosenm., Stolz ergänzen hinter dem δια τοῦτο, aus dem
 Vorhergegangenen ἐλάβομεν τὴν καταλλαγὴν und bilden den
 Nachsatz durch die Worte von ὥστερ an. So Elsner: itaque
 reconciliationem accepimus, quemadmodum per unum ho-
 minem peccatum in mundum introiit. Allein man sieht gar
 nicht ein, warum gleich am Anfange des Satzes der Ap. so viele
 zum Verständnisse so wichtige Worte hinweggelassen haben sollte;
 auch würde, selbst wenn wir diese Worte ergänzten, doch kein
 vollkommener Vergleich entstehen, indem gerade nur durch die
 Gegenüberstellung der einzelnen Punkte in dem Erlösungswerke
 und dem Sündenfalle eine Parallele sichtbar gemacht werden
 kann. Noch andere suchen durch eine Inversion zu helfen. Sie
 nehmen an, daß B. 12. statt καὶ οὕτως eigentlich οὕτως καὶ
 stehen solle. So Clericus, Wolf u. A. Diese Versetzung ist
 ganz ungewöhnlich; auch geht dabei, worauf es doch P. eigentlich
 ab-

absteht, die Vergleichung Adams und Christi verloren. Natürlich ist die Construction Eras m. und Beza's, welche das καὶ vor δια τῆς ἀναρ. als Partikel des Nachsatzes ansieht; allein auch hiergegen ist einzuwenden, daß es allzu klar ist, daß Ap. eigentlich eine Gegenüberstellung Adams und Christi beabsichtigt, und bei diesen Constructionen das δὲ ἐνός ἀνθρώπου, welches nach dem Zusammenhange dieses ganzen letzten Theils des Capitels bedeutungsvoll erscheinen muß, seine Bed. verliert. — Da nun alle diese Herstellungen des Nachsatzes nicht annehmbar sind, so werden wir uns entschließen müssen, eine Epandethosis anzunehmen, oder ein Anantapodoton. Das erstere nimmt der scharfsinnige Calvin an. Wir können uns nämlich denken, daß der Ap. bis B. 15. im Bewußtseyn seiner Protasis geschrieben hatte, jetzt aber, da er durch den Zusatz ὅς ἐστιν υἱὸς τ. πατ. noch einmal daran erinnert wird, daß er Adam und Christus gleichstellen will, scheint seinem feurigen Geiste noch zu wenig; bloß die Gleichheit zwischen beiden aufzuweisen und er wendet plötzlich den Satz. Diese Annahme hat viel für sich, doch noch mehr scheint sich die Annahme eines Anantapodoton zu empfehlen. Es fragt sich dann nur, wo der Ap. aufgehört habe, den Vorderatz in Gedanken zu behalten. Schon Orig. nimmt ein Anantapodoton an, sucht aber nicht den Grund davon in einer Vernachlässigung der Rede des Ap., sondern in der Absicht, nicht durch Hinzufügung des Gegensatzes von Christo die Christen im Eifer der Heiligung zu schwächen!! Eras m. in der Paraphrase, Castalio und v. A. ergänzen den Nachsatz gleich am Ende des 12ten Verses. Eras m. so: ita per unum Christum, in quo renascimur omnes per fidem, innocentia inducta est. Wahr scheinlicher indeß ist es, daß der Ap. erst bei ὅς ἐστιν υἱὸς τοῦ πατρὸς den Vorderatz aus den Gedanken ließ. Der Zwischensatz B. 13 und 14. konnte ihn vergessen lassen, daß er mit ἀναρ. seinen Vergleich angefangen, daß er aber einen anstellen wollte, war ihm in Gedanken; nach seiner Lebendigkeit spricht er ihn nun am Ende des Zwischensatzes sogleich völlig aus, und zwar schließt er ihn statt durch καὶ οὗτος nach hebraisirender Construction durch das Relativ ὅς an. Es ist demnach die Apodosis dem Sinne nach in diesem kleinen Nebensatz enthalten. Dies ist die wahrscheinlichste Ansicht vom der schwierigen Con-

struction; und zwar ist diese Construction auch noch der übrigen sich empfehlenden Annahme einer Epanorthosis vorzuziehen. Gehen wir nunmehr aber zur Ermäßigung der einzelnen Worte. Der Gegenstand des Ap. ist der Eintritt und die Verbreitung der Sünde in der Welt: εἰσῆλθε und διῆλθε. Da mithin der stillschweigende Gegensatz zu einem Zustande ohne Sünde statt findet, wird man nicht weiter distinguirt und gefragt werden können, ob die ἁμαρτία das pecc. habituale oder actuals sei, ob die sündlichen Neigungen oder ihre Erscheinung; es ist eben das ganze Gebiet der Sünde gemeint. Zugleich mit der Sünde und abhängig davon: erschien der θάνατος. Vgl. Sir 25, 32.: ἀπο γυναικος ἀρχη ἁμαρτίας, καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκουσιν πάντες. Man verstand unter θάνατος, entweder wie Pel. bloß das geistige Elend, oder bloß den leiblichen Tod wie die meisten Ausleger. Beides ist zu eng, wie sich deutlich zeigt; wenn wir den Gegensatz von θάνατος und ἀποθνήσκειν in B. 15., 17., 21. erwägen (die weitere Bed. verteidigt Löflner, Theol. Unters. B. 1. St. 2.). B. 15. steht gegenüber ἡ χάρις τ. Θεοῦ κ. ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, B. 17. u. 21. ἡ χάρις und ἡ ζωὴ αἰώνιος. Bleiben wir nur bei ζωὴ αἰώνιος stehn, so liegt schon darin mehr als bloß die Fortdauer nach dem Tode, andererseits aber allerdings auch diese selbst. Die Wörter ζωὴ und θάνατος so wie die verwandten Zeitwörter lassen sich, obgleich sie in sehr verschiedenen Wendungen vorkommen, am treffendsten erklären, wenn wir annehmen, daß ihnen folgende Betrachtungsweise zu Grunde liegt. Gott ist die ζωὴ αἰώνιος 1 Joh. 5, 20. oder das πῶς 1 Joh. 1, 5, Jak. 1, 17. Wahres Leben haben die nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Wesen nur in der Gemeinschaft mit ihm. Wo sein Leben nicht ist, ist θάνατος. Mithin fällt in dem Begriffe ζωὴ Heiligkeit und Seligkeit, in dem von θάνατος Unheiligkeit und Unseligkeit zusammen. Nun äußert sich die ζωὴ und der θάνατος theils in verschiedenen Graden, theils nach verschiedenen Seiten hin, mithin erhalten die Worte verschiedene Beziehungen. Der höchste Grad der ζωὴ ist das Leben der Erloseten mit dem Erlöser in der verherrlichten βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Nach dieser Seite hin betrachtet bezeichnet ζωὴ die Fortdauer nach dem Tode, die Gemeinschaft mit Gott und die Seligkeit, indem eins mit dem andern gesetzt ist. Der höchste Grad des Lebens außer Gott, des

Baratos ist das ewige Ausgeschlossenseyn aus der Gemeinschaft der Mitglieder der βασιλεια τοῦ Ἰσοῦ. Nach dieser Seite hin betrachtet, umfaßt *Baratos* den leiblichen Tod, das Leben im Schattenreiche, das volle Schuldgefühl und die Unseligkeit, indem auch hier eins mit dem andern gesetzt ist. Wir werden weiterhin diese Erklärung der beiden Worte genauer begründen. Wenn nun der Ap. beim Gebrauch derselben an andern Stellen nur die eine oder andere Beziehung hervorhebt, so werden wir erwarten dürfen, daß hier, wo es darauf ankommt, das Reich der Sünde und das des Lichts, dem ganzen Umfange nach, in seinem Gegensatz zu schildern, auch *ζωή* und *Baratos* im ganzen Umfange ihrer Bed. zu nehmen seien. Wo die Sünde nicht ist, da ist die *ζωή* im vollen Umfange. Wo die Sünde ist, da erscheint der *Baratos* nach allen seinen mannichfachen Modificationen und nach dem Verlaufe, den er nimmt. Auch die mos. Stelle 1 Mos. 2, 17. wird von Rabbinen auf den Tod im weitern Sinne des Wortes bezogen. Sopher Ifkarim, B. 4. C. 41.: „Es steht doppelt *מוֹת*, um *הָיָה מוֹתָהּ* *וְהָיָה מוֹתָהּ* anzuzeigen.“ — Es bleibt nun noch das *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* zu erläutern, wodurch dann auch mit ins Licht gesetzt wird, auf welche Weise das *διελθεῖν* („durchdringen“ übersetzt es gut Luther, weniger gut de Wette „übergehn“) statt gefunden habe. Aus Gründen, die wir sofort angeben werden, nehmen wir *ἐφ' ᾧ* in der Bed. des hebr. *עַל* „insofern als, deshalb weil.“ Das Sündigseyn der Menschen giebt also der Ap. als Grund an, warum auch der *Baratos* sich bei ihnen offenbarte. Hierin liegt also der Gedanke, daß *ἁμαρτία* und *Baratos* Correlata sind, in einem nothwendigen ursachlichen Verhältnisse stehen, so daß das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Vermöge der Gegenseitigkeit von Uebel und Sünde mußte also, da das Sündigseyn bei allen Menschen eintrat, auch das Uebel mit eintreten. Was nun das *ἁμαρταναι* hier betrifft, so kann dieses mehr den Anfang des Sündigens bezeichnen, also das Sündigwerden oder Schuldigwerden, in welchem Sinne es in der LXX. dem hebr. *עָוָה* entspricht, oder es kann mehr den Verlauf des Sündigens bezeichnen. Das letztere nehmen die meisten Ausleger an, weil sie meinen, daß die Gerechtigkeit Gottes mehr gerechtfertigt werde, wenn der *Baratos* nur die Folge und Strafe der Sünden des

Einzelnen ist. Daher Theod.: οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπατορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκεῖαν ἕκαστος δεχεται τοῦ Πατρὸς τὸν ὄρον. Ob man in dogmatischer Hinsicht wirklich hierdurch etwas gewonnen habe, da man ja doch zugiebt, daß der Mensch ohne Christus nicht Kraft habe, die angeborene Neigung zum Sündigen zu überwinden, lassen wir dahin gestellt seyn, und machen nur darauf aufmerksam, daß bei Vergleichung von B. 18. u. 19. doch wohl eher die erste Auffassung sich rechtfertigen möchte. In diesen Stellen nämlich wird, ganz abgesehen davon, was der Einzelne beitrage oder nicht, die Sündigkeit Aller in unmittelbarer, ursachlicher Verbindung mit der Sündigkeit des ersten Menschen dargestellt. Beurtheilen wir nun nach diesen Stellen die unsrige, so möchte sich fragen, ob nicht in den Gedankengang des Ap. aus dogmatischem Interesse etwas Fremdartiges hineingetragen werde, wenn man meint, daß durch das ἡμᾶρτον das Selbstbestimmende des Menschen hervorgehoben werde. Uebereinstimmender mit dem Ideenkreise, den hier P. entwickelt, möchte die Auffassung der Reformatoren seyn, welche modificirt auch Usteri aufstellt, Entw. d. P. Lehrb. S. 18.: „Ein anderer Zusammenhang, als der der Identität der menschlichen Natur und also auch der Uebertragung ihrer Sündhaftigkeit auf alle Nachkommen, ist nirgends angedeutet. Denn auch der Satz (B. 19.), διὰ τῆς παρακοῆς τ. ἐνός ἀνθρώπου κατεσταθῆσαν οἱ πολλοί, besagt weiter nichts, als daß schon in der Sündhaftigkeit Adams, die sich in der Uebertretung eines positiven Gebotes zuerst als wirkliche, bewusste Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen, daß in der Sünde des Anfängers des menschlichen Geschlechts die Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes schon mit gesetzt, durch sie vermittelt und bedingt sei.“ Aug. de verbis Dom. sermo 14.: quod in Adam fuit culpae non naturae, nobis propagatis iam factum est naturae. —

Nachdem wir so den Inhalt des B. gefunden, fügen wir noch einige Erörterungen über Einzelnes hinzu. Zunächst über den Begriff des Παπατος. Da das N. T. im Ganzen die neutestamentlichen Wahrheiten dem Reime nach enthält, so darf es nicht auffallen, wenn auch die dem N. T. eigenthümlichen Wortbedeu-

tungen sich schon dem Reime nach im A. L. und in den Apokryphen finden. חיים bezeichnet im A. L. den Complexus des Guten, und רעָה des Uebels. So schon in jenem Ausspruch 5 M. 30, 15. וְחַיְתָּ וְרַחֵם וְהָיָה וְרָחֵם וְהָיָה וְרַחֵם וְהָיָה וְרַחֵם וְהָיָה, welche Phrase wiederkehrt Jer. 21, 8. Sir. 15, 17. u. a. D. Dieses Leben findet der Mensch in der Befolgung der göttlichen Gebote, also in der Heiligkeit, Sprüchw. 11, 19. וְהָיָה וְרַחֵם וְהָיָה וְרַחֵם וְהָיָה וְרַחֵם וְהָיָה וְרַחֵם וְהָיָה, Weish. 15, 3. το γὰρ ἐπιστασθαι σε ὁλοκληροῦς δικαιοσύνη, καὶ εἶδεναι τὸ κράτος σου ἑῷα ἀθανασίας. Vgl. Sprüchw. 4, 13. 6, 23. 10, 17. 12, 28. Baruch 4, 1. Das wahre Leben ist daher eigentlich bei Gott (Ps. 36, 10.), mithin in dem Leben der Frommen jenseits, so schon Ps. 16, 11., Weish. 5, 16. δικαιοὺς εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσαι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν. Die Seligkeit der Frommen nach diesem Leben heißt geradezu חַיִּים Dan. 12, 2. Zu vergleichen ist der Sprachgebr. von חַיִּים und מָוֶת, welches, wie die Wörterbücher zeigen, ebenfalls Glück und Unglück, Wohl und Uebel bezeichnet. Besonders lehrreich für das, was wir hier zeigen wollen, ist die schöne Stelle Ps. 36, 10. „in deinem Licht sehen wir Licht — bei dir ist der Quell des Lebens.“ Demselben Sprachgebr. begegnen wir dann auch bei Philo, bei welchem er sich mit platonischen Ideen vermischte. De post. Caini: τοὺς μὲν οὕτως (ἀσέβως) ἀποθανόντας ἢ ἀθανάτους ἐκδεῖσθαι ζωῆς, τοὺς δὲ ἐκείνους ὁ αἰδιὸς θάνατος. Ueberhaupt war jenen Sprachgebr., Heil und namentlich Seelenheil Leben, Unseligkeit und namentlich die aus dem Bösen entstehende Tod zu nennen, zugleich mit jener tieferen Betrachtungsweise, nach welcher Tugend und Heil wirklich als Offenbarung des Lebens in Gott angesehen wird, aus dem Orient zu mehreren griechischen Weisen übergegangen, namentlich zu Pythagoras, Plato, Heraclit, welche von einem θάνατος der ψυχή in diesem Leben und einer ἀναβίωσις im andern sprechen, s. Plato, Gorgias, ed. Heind. S. 156., die Anm. Desgl. Phädo, ed. Wytttenb. p. 142. 165. Auch die Rabbinen behielten den Sprachgebr. Im Talmud, Tr. Berachoth, c. 3. wird das חַיִּים Pred. 9, 5. durch צַדִּיקִים und das מָוֶת durch רָשָׁעִים erklärt. In עיר גְּבִירִים, S. 20. col. 3. heißt es: וְשֵׁשׁ נֶחָשׁ בָּמָה וְנֶחָשׁ בְּאֶשֶׁר עוֹשֶׂה הַשְׁרָה בְּעֵשֶׂה חַיִּים. In dem Werk חֲזוֹן נָבוֹן sagt der Vf. Elias de Vidas: „der welcher sich bekehrt, weint und spricht zu seiner Seele חַיִּים חַיִּים, denn

er hat sie vom Ort des Lebens zum Ort des Todes gebracht. Sein Leben lang betrübt er sich $\kappa\alpha\iota\ \sigma\theta\epsilon\lambda\omega\ \nu\epsilon\mu\epsilon\iota$ — Wir kommen nun zum R. L. Im R. L. wird von fast allen Schriftstellern $\zeta\omega\eta$ und $\alpha\pi\omicron\sigma\theta\eta\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$, $\zeta\omega\eta$ und $\theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\zeta\omega\eta$ und $\nu\epsilon\kappa\rho\omicron\varsigma$ in der emphat. metaph. Bed. des Lebens in Gott und des Lebens außer Gott gebraucht, am meisten freilich von Joh. und Paulus. Matth. 8, 22. Luc. 10, 28. Luc. 15, 32. Joh. 5, 24. u. v. A., 1 Joh. 3, 14. 2 Kor. 2, 16. Röm. 6, 21. 7, 5, 24. 8, 2, 6. 1 Tim. 5, 6. Röm. 7, 9. 8, 13. Eph. 5, 14. Jac. 1, 15. 2, 17, 20. u. a. m. Nun wird Christus als derjenige dargestellt, welcher erst die wahre $\zeta\omega\eta$ ans Licht gebracht hat; da nun die Gemeinschaft mit ihm sich erst jenseits recht entwickeln, mithin auch alsdann erst die $\zeta\omega\eta$ im vollen Sinne eintreten wird, so wird auch das jenseitige Leben emphatisch $\eta\ \zeta\omega\eta$ genannt (s. B. oben R. 10. u. unten 18. Joh. 5. 29. u. A.) und insbesondere $\eta\ \zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$. Da, nach dieser Vorstellung, das Leben des Gläubigen in Gott jenseits und das diesseits nicht specifisch verschieden ist, sondern eine fortlaufende Reihe bildet, so wird auch oftmals unter $\zeta\omega\eta$ (so unten R. 18.) und unter $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$ (so Joh. 5, 24. wozu vgl. den Commi.) beides zusammengefaßt. Was nun auf der andern Seite $\theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ betrifft, so würde es im Gegensatz zur $\zeta\omega\eta$ als $\zeta\omega\eta\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$, wenn wir der bisher entwickelten Analogie folgen, das jenseitige un-göttliche und elende Leben bezeichnen. Nun wurde von den Aposteln der jenseitige Zustand immer mit einem bestimmten örtlichen Substrat gedacht, die $\zeta\omega\eta$ im $\omicron\upsilon\theta\alpha\nu\omicron\varsigma$ oder in der $\alpha\nu\omega\ \iota\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha\lambda\eta\mu$. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die Apostel, worauf in der neuern Zeit wieder Dr. Bretschneider besonders aufmerksam gemacht, sich als den Ort, wohin alle, welche nicht durch die Gemeinschaft mit Christo das Leben erhalten, übergehen, den alttestamentlichen Scheol dachten. Auf jeden Fall aber tritt, wenn sie von der Sache reden, die Beziehung aufs Dertliche ganz zurück und die auf den Zustand ist es, welche hervortritt. Dieser Zustand ist ein Zustand der Unseligkeit, aber mehr negative durch Entbehrung. Offb. 20, 6, 11 — 14. 21, 8. ist nun auch noch von einem $\theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ die Rede; dieses scheint die eigentlich positive Unseligkeit zu bezeichnen, welche nach der Periode des Scheollebens eintritt. — Was das $\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ betrifft, so kann es zwiefach aufgefaßt werden.

Das *οὗτος* kann gleich *οὗτος* seyn, und dann kann die Ähnlichkeit des zweiten Vergleiches mit dem ersten darin bestehen, daß der erste Mensch, wie der Grund des Daseyns von Sünde und Tod, so auch von Verbreitung derselben sei — so Seb. Schmidt; oder es könnte die Vergleichung darin liegen, daß, wie bei dem ersten Menschen die Sünde Bedingung des Uebels war, so auch bei allen folgenden, dann wäre zu übersetzen: „und auf eben diese Weise ging auch zu allen der Tod über, da ja alle Sünder sind.“ Doch ist es weit mehr dem Sprachgebrauch angemessen, *οὗτος*, zumal mit vorangehendem *καί*, als part. consecutionis zu nehmen. So Erasmus: atque ita factum est. Es bezieht sich dann dieses *οὗτος* auf den innerlichen Zusammenhang aller Einzelnen mit dem Haupte der Gattung, durch welchen in allen Theilen des Geschlechtes jene innerlich sich als Böses, äußerlich als Uebel manifestirende Disharmonie gesetzt ist. Dieses wird auch recht treffend durch das *διηλθεν* ausgedrückt. Der Sinn ist also: „Insofern in Jenem Ersten Sünde und Uebel hervortrat, ging es auch auf alle Theile des Geschlechtes über.“ — *Ἐφ' ᾧ*. Die alte latein. Uebersetzung giebt dieses durch *in quo*. Auf diese Uebersetzung insbesondere gründete Augustinus seine Imputationslehre. Daher blieben bei dieser Uebersetzung die meisten cathol. Ausleger, auch unter den evangelischen: Beza, Caligt, Erasmus, Schmidt, Calov, Quenst., Raphelius u. A. Aug. Op. imp. c. Iul. Pel. l. V. c. 12.: fuerunt enim omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est; quemadmodum fuerunt Israëlites in lumbis Abrahae, quando decimatus est. Ep. ad Hebr. 7. und Aug. de pecc. mer. et rem. l. III. c. 7.: in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. Eben so Orig. und Ambros. Aug. ging von der realistischen Betrachtungsweise aus, daß Gott eben nur einmal geschaffen, mithin in jedem ersten Individuum das Geschlecht gesetzt habe, so daß alles fernere Entstehen nichts anders als das Erscheinen und sich Entfalten des schon Vorhandenen sei. Insofern nun am Anfange jener Eine Einzelwesen und Gattung zugleich gewesen, sei eben auch in ihm die Gattung gefallen. Scharfsinnige Entwicklungen dieser Ansicht und philosophische Anwendung der aristotelischen Lehre

von den universalibus in re auf dieses Dogma von der Imputation geben die Scholastiker, z. B. Anselmus und Odoardus in de peccato originali. — Gegen diese Erklärung des ἐφ' ᾧ sprechen aber bedeutende Gründe: 1) das Subject ἀνθρώπος steht allzuweit entfernt. Schon Aug. contra duas epp. Pell. l. IV. c. 4. bemerkt, daß man geneigt seyn könne, das Relativ eher auf das vorhergegangene ἁμαρτος zu beziehen; dann aber werde der Sinn nicht klar. 2) Hat ἐνι mit dem Dativ nicht die Bedeutung des deutschen in mit dem Dativ, sondern unsers auf mit dem Dativ oder bei. Daher auch in der von Orig. und Aug. als Parallele angeführten Stelle Hebr. 7, 10. nicht ἐν' ὁσπύ, sondern ἐν ὁσπύ steht. — Eine andere Bedeutung des ἐνι giebt Grotius, der es in der Bedeutung „durch, auf Veranlassung“ nimmt. Diese ist sprachgemäß, so Luc. 5, 5. 9, 48., allein wegen der falschen Beziehung des Relativs nicht anzunehmen, auch gründet sie sich bei Grot. auf seine eigenthümliche Erklärung des ἁμαρτος, welche s. unten. Coccejus will es in der Bedeutung „mit, zugleich mit“ auffassen und führt die Beispiele an: ἐν' ἐμοὶ μετὰ πάντων τοῦτο γέγονεν, ἐτελευτήσεν ἐνὶ ὅσιν παισιν, allein da ist es reine Zeitpartikel, als welche es in dem paulinischen Satz nicht kann gebraucht seyn. Mehr rechtfertigen ließe sich die Erklärung „nach, post, nach dem Vorgange Adams.“ S. Matthia, Gr. Sprachl. S. 860. So De Kum. Dann würde der Satz entweder die pelag. Ansicht von der Sünde liefern, daß sie nur Nachahmung der Sünde Adams ist (man ahmt aber nur nach, wenn man schon gleiche Neigung hat), oder müßig und nichtsagend seyn. — Aus diesen Gründen haben wir oben ἐφ' ᾧ in der Bedeutung ὡς genommen, wie schon der Syr., Theod., Erasmus. Batabl., Luther, Calv. u. v. A. Diese Bedeutung hat ἐφ' ᾧ 2 Kor. 5, 4. Phil. 3, 12. und selbst ἐν ᾧ kommt in diesem Sinne vermuthlich vor Röm. 8, 3. Hbr. 2, 18. — Von ἁμαρτον giebt es ebenfalls noch eine Auffassung, die wir vorher unberührt ließen. Chrys., Theoph., Grotius nehmen es metonymisch für „Sündenstrafe dulden, als Sünder behandelt werden.“ Chrys.: πασόντος ἐκείνου, κ. οἱ μὴ φάγοντες ἀπο τοῦ ξύλου γενοσιν ὡς ἐκείνου θνήτοι, ὡς ἂν καὶ αὐτοὶ πταίσαντες, διότι ἐκείνος ἥπταισεν. Allerdings könnte man berechtigt seyn, in manchem Zusammenhange ἁμαρτανεῖν so zu übersetzen, allein hier steht schon dies entgegen, daß ἁμαρτία in einem andern Sinne

voranging, und dieses *μαρτυρον* sich auf jenes bezieht. — Zum Schlusse kam noch dieses nicht unberührt bleiben, daß der Apostel, wenn er hier lehrt, daß alles Uebel in der Sünde und alle Sünde in der des Urhebers des Menschengeschlechts begründet sei, nicht eben eine ganz neue Lehre vorträgt. Sie war der Sache nach in 1 M. 3. enthalten, und wurde auch in den Apokryphen ausgesprochen, Weish. 2, 22. 24. Sir. 25, 24 (32.). Auch hat sie sich in der exegetischen Tradition der Rabbinen fortgepflanzt. Es finden sich bei denselben z. B. folgende Aussprüche. Der Targum vom Pred. Salom. 7, 30. zu der Stelle: „Gott schuf den Menschen einfach,“ hat: *וְגִרְמוֹ לְאַחֲרָקָא עָלוּהוּ* „Allein die Schlange und das Weib führten ihn und bewärkten, daß ihm und allen Erdbewohnern der Tod zugezogen wurde.“ Und der Targum von Ruth 4, 22., indem er erzählt, Davids Vater habe auch *נָחָא* geheissen, setzt er hinzu: *וְהָאָהָרָא מִיָּמֵינוּ עָלָא עַל רִמְמוֹן בְּרָמָא יֵי עֵשָׂא וְרִמְמוֹן חֲוָסָא לְחִנְיָא—עַל רִמְמוֹן* „Isai lebte viele Tage, bis daß vor Gott des Rathes gedacht wurde, den die Schlange der Eva gab. — Wegen dieses Rathes werden alle Menschen der Erde des Todes schuldig.“ Ferner gehört hierher von den Rabbinen R. Schemtob (st. 1293.) im Buch Sopher Haemunoth: „In den mystischen Commentaren sagen unsere Lehrer: wenn Adam und Eva nicht gesündigt hätten *בְּהַכְלִיָּה חֲבוּרָא וְהָיָה חֲבוּרָא וְהָיָה חֲבוּרָא* so wären ihre Nachkommen nicht mit der Neigung zum Bösen behaftet worden, und ihre Form wäre vollkommen wie der Engel Form geblieben, wie die Verwünschungen zeigen, und sie wären lebendig und unverändert ewig in der Welt gewesen.“ Bereschith Rabba (myst. Commentar zur Genesis aus den ersten Zeiten des Mittelalters), Par. 12, 14.: „Obwohl alles vollkommen geschaffen war *וְהָיָה כְּהַכְלִיָּה וְעוֹד יֵינָן* so wie der erste Mensch sündigte wurde alles verkehrt und kehrt nicht wieder in die Ordnung, als bis der Messias kommt.“ R. Mosche v. Trana (im 15ten Jahrh.), Beth Elohim f. 105. c. 1.: „Mit derselben Sünde, mit welcher Adam sündigte, sündigte die ganze Welt, denn er war die ganze Welt.“ R. Jacob, Neve Schalom Tract. 9, c. 5. fol. 160, 2.: *כִּמוֹ שְׂאָרָם* „Wie der erste Mensch der Eine in der Sünde war, so wird der Messias der Eine seyn

zur Tilgung der Sünde." R. Mayer Den Sabbai in Kiodathy Hakkodesch, f. 52. sagt: „Adam öffnete durch seinen Fall eine Quelle der Unreinigkeit, so daß Unreinigkeit und Gift sich in der ganzen Welt ausbreitete." S. über die Rabbinen Snabelii Amoenitates Typicae et Emblematicae, die erste Abhandlung, Sammeri Theologia Soharica, p. 23 u. 24., Schöttg. zu dieser Stelle, Wetst. zu Cap. 5, 14. Dagegen fehlte es freilich nicht an gelehrten Juden, welche vielmehr behaupteten, der Tod Adams nicht nur, sondern auch sein Sündenfall, sei mit seiner ganzen Naturanlage verbunden gewesen, und jedem einzelnen Menschen schaffe Gott sein Böses an. (S. Vitringa, Observ. Sacrae, l. III, c. 8, 9. Süsskind im Magazin für Dogm. und Moral, St. 13. Bartolocci, Bibl. magna Rabbinica, V. II. p. 47 sqq. Besonders grell in der St. Bereschith Rabba, Par. 28. S. 80. col. 3. wo Gott sagt: „Es ist mir bange, daß ich den Fezer Para (die Reizung zum Bösen) in ihnen geschaffen habe; hätte ich es nicht, so hätten sie sich nicht gegen mich empört.") Auf die Ansichten dieser jüdischen Gelehrten berufen sich nun insbesondere Vitringa und Süsskind, um zu zeigen, daß Paulus seine Lehre nicht aus dem Inbegriffe jüdischer Theologen hergenommen habe. Indes ist zu bemerken, daß die Rabbinen, welche behaupteten, Gott schaffe erst in jedem einzelnen Menschen das Böse, deswegen nicht das Böse außer allem Zusammenhange mit Adam denken, sondern nur als Creationer sich ausdrücken. Auf ähnliche unklare Weise spricht sich Calvin in s. Instit. über diesen Gegenstand aus, indem er neben dem Creationismus doch auch einen Zusammenhang unserer Sündhaftigkeit mit der Adams erweisen will. Die Meinung hingegen, daß auch der erste Mensch mit dem אָרֶךְ יָמָיו (der Erbsünde) geschaffen sei, findet sich nicht bei orthodoxen Juden, sondern nur bei emanatistischen Kabbalisten, welche das Böse als Negation ansehen, oder bei platonischgesinnten Juden, welche es bloß in die Materie setzten und daher ebenfalls nur als Negation betrachten konnten, wie Moses Maimon, R. Jehuda Levita u. A. Vgl. die gelehrte Abhandl. von Ammon, Nova Opusc., de vestigiis theol. Iud. in ep. ad Rom., woselbst noch andere Belege gegeben werden.

B. 13. Es folgt B. 13. und 14. ein erläuternder Zwischensatz, den man sich als Parenthese denken kann. Das וְיָאָר zeigt an, daß P. etwas, das im Vorhergehenden ausgesprochen worden,

rechtfertigen wolle. Dies wäre der letzte Satz, daß vermöge des ursächlichen Zusammenhangs von *ἁμαρτία* und *θάνατος* (von dem *θάνατος* wird eine einzelne Seite herausgehoben — der Uebergang in das Schattenreich durch den leiblichen Tod) beim ersten Menschen, derselbe auf alle überging. Was sagt der Apostel zur Rechtfertigung desselben? Er spricht von einem zwiefachen *ἁμαρτανεῖν*, dem einen *ἐπὶ τῷ ὁμοιωματι τῆς παραβ.* *Ἀδάμ*, und einem solchen, was *μη ὅντος νόμου* geschieht, das erstere ist also das, was gegen ein bestimmtes Gebot geschieht. Von diesem letzteren sagt er, daß es in einem gewissen Sinne des Worts nicht zurechenbar sei. Dennoch hat über diese Menschen der *θάνατος* die Herrschaft ausgeübt. Ziehen wir nun aus diesen Vorderfagen den Schluß, so kann sich kaum ein anderer als der ergeben, daß der *θάνατος* natürliche Folge der mittelbar von dem Urheber des Geschlechts auf die Einzelnen übergegangenen Sündhaftigkeit sei. (Gerade so auch R. 17.) Dieser Schluß dient alsdann allerdings zur Bestätigung des vorher Gesagten. Es wird dadurch erwiesen, daß der allgemeine Grund des *θάνατος* und der *ἁμαρτία* in dem Urheber des Geschlechts liegt, und dies zu zeigen ist hier Hauptabsicht des Apostels, da er eben so antistrophisch zeigen will, wie der allgemeine Grund von der *ζωή* und *δικαιοσύνη* in Christo liegt. Usteri, a. a. O. S. 26.: „Die Sünde wird nicht angerechnet, so lange der Mensch kein Gesetz hat; d. h. der Mensch wird sich der übeln Folgen seiner Sünde nicht als Strafe bewußt, so lange er die Sünde nicht als solche anerkennt; sondern er ist ein *τεκνον ὁρῆς*; das Naturgesetz Gottes über den Zusammenhang von Sünde und Uebel vollzieht sich an ihm von selbst, wie es denn heißt: *ὅσοι ἀνομῶς ἡμαρτόν, ἀνομῶς καὶ ἀπολοῦνται*. Nicht etwa, daß dieser Zustand besser sei, als der entgegengesetzte (*ὅσοι ἐν νόμῳ ἡμαρτόν, διὰ νόμου κριθήσονται*), sondern auf der einen Seite beruht er ja (wenn wir den Zustand der Kindheit ausnehmen), gerade auf einer gänzlichen *πωρωσίς*, Verstockung, auf der andern Seite ist dies die eigentliche *βασιλεία τ. θανάτου* (Röm. 5, 14.), wo die Summe alles Uebels sich festgesetzt hat und eine unumschränkte Herrschaft ausübt. Dies Nicht-Anrechnen aber hebt keineswegs die Schuld auf; denn Paulus hat dies ausdrücklich bevormortet, daß die Men-

sehen *ἀνθρωπολογηται* sehen; aber in dem habttuell gewordenen Zustande der Sündhaftigkeit trifft die Schuld nicht so fast den Einzelnen, als vielmehr das geschichtliche Ganze." — Man könnte nun noch, wenn nicht über die bewiesene Sache, doch über die Art der Beweisführung mit dem Apostel rechten, daß er nämlich dabei so ohne Weiteres den Satz als zugegeben voraus setzt, daß ohne positives Gebot kein *ἁλλογεῖσθαι* statt finde; da er doch Cap. 2. gezeigt hat, daß die Heiden nach dem *νομος γραπτος ἐν τ. καρδίᾳ* gerichtet werden. Indes läßt sich auf der andern Seite nicht läugnen, daß in dem Maße, als dieser innere *νομος* verblieben ist, die specielle Zurechnungsfähigkeit des Menschen (vorausgesetzt, daß er nicht selbst jene Stumpfheit des sittlichen Gefühls verschuldet hat) abnimmt, und was sollte man sich denn auch unter der *ἄνοχη* Cap. 3, 26., mit welcher Gott die *καίροι τῆς ἀγνοίας* übersehen hat, denken, wenn es nicht eben ein Zurücktreten der speciellen Zurechnungsfähigkeit voraussetzte? Ganz analog ist Christi Ausspruch Joh. 15, 22.: *εἰ μὴ ἤλθον κ. ἐλάλησα αὐτοῖς, ἀμαρτίαν οὐκ εἶχον*. Wenn gleich daher gesagt werden kann, daß der Mensch, der Idee nach, oder als Wesen der intelligiblen Welt, nur an dem vollen Gesetze gemessen; und damit als absolut schuldig verurtheilt werden könne und müsse, so würde man ihn eben doch, seiner geschichtlichen Existenz nach, als Wesen der Erscheinungswelt, in beschränktem Maße für zurechnungsfähig halten können (Mtth. 11, 21.). Somit ließe sich also allerdings dem Ausspruche des Apostels eine befriedigende Seite abgewinnen. Dieselbe Auffassung des Satzes vertheidigt Schott, Opusc. T. I. mit dogmatischer Unbefangenheit. — Indessen wäre es die Frage, ob sich nicht vielleicht mehr als die angegebene eine andere Auslegung empföhle, welche wenigstens nicht in Bezug auf den eben behandelten Ausspruch des Apostels in Schwierigkeiten geräth. Man könnte sagen, der Ap. habe eigentlich R. 20. hier anticiptirt. Er habe sich einen Gegner gedacht, der ihm den Einwurf machte, ob wohl auch alle Menschen als Sünder betrachtet werden könnten, da ja doch Sünde nur bei einem bestimmten Gesetze zu denken, mithin bei denen vor Mose nicht zuzugeben sei. Dagegen habe nun, der Ap. gezeigt, daß doch über diese Menschen der *Ἰαβάρης* herrschte, daß also auch insofern Sünde bei ihnen angenommen werden müsse, wenn dieselbe auch nur im Gegensatze gegen ein inneres Gesetz ent-

standen sei. Das äußere Gesetz sei daneben nur zur *ἐπιπαιδείας* u. *ἀμ.* gegeben worden. So erklärt unter den Alten schon Photius bei Dskum., so auch Einige, welche Chrys. erwähnt und bestreitet, Schöttgen, Koppe. Photius sagt: εἶπαν, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον, ἵνα μὴ τις εἴπῃ· κ. πῶς ἦν ἁμαρτεῖν νομον μὴ ὄντος; αὐτος γὰρ ἐν ἀνωτέρῳ εἶπῃς, ὅτι οὐδ' οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παραβάσις. παραβάσεως δὲ μὴ οὐσίας, οὐδὲ ἁμαρτία δηλονότι. πῶς οὖν διῆλθεν ὁ θάνατος εἰς πάντας, ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον; ἵνα οὖν μὴ ἦ τις λεγὼν τοῦτο, προλαβὼν λύει τὴν ἀπορίαν κ. φησιν· ὅτι ἦν καὶ προ τοῦ νομου· ἐπράτετο γὰρ, κ. το πραττομενον οὐκ ἔστι μὴ γενεσθαι. Dsk. fügt hinzu: ὅρα δὲ τὴν ἀσφαλείαν τοῦ Ἀποστόλου· ἵνα μὴ δοξῶμεν λοιπὸν ἀδικεῖσθαι, δι' ἄλλον ἀποθνήσκοντες, εἶπεν· ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, εἰ καὶ μὴ ἐλογίζετο. τοιγαροῦν οὐ μόνον δια τὸν Ἀδὰμ, ἀλλὰ καὶ δια τὴν ἁμαρτίαν ἀποθνήσκομεν. Von Seiten der Sprache ist gewiß dieser Auslegung nichts entgegen, auch wäre das, was Paulus beweisen wollte, ein ihm nicht fremder Gedanke. Allein zunächst will sich doch die Structur und Anlage dieses Verses zu dieser Auffassung nicht recht fügen. Man geht ja doch davon aus, daß der Apostel einen verschwiegenen Einwand widerlegen wolle, nämlich den, vor Moses sei keine Sünde gewesen. — So wie der Satz jetzt da steht, kündigt er sich gar nicht als ein solcher Gegensatz an. Es drängt sich vielmehr dem exegetischen Gefühle auf, diesen ersten Satz als die maior, den zweiten ἁμαρτία δὲ οὐκ ἔλλ. (ds, atqui) als minor zu betrachten, wozu ἄλλ' eine antithetische conclusio. Ja, ohne eine Versicherungspartikel wie ὄντως oder eine Vergleichungspartikel wie ὡσαντως scheint man überhaupt mit jener Auffassung nicht auskommen zu können. Dazu kommt, da der Apostel R. 12. über das Wechselverhältniß von θάνατος und ἀμ. geredet, und hier wieder beides vorkommt, wird man wohl, dem Gedankengange nach, natürlicher eine Aussage über das Wechselverhältniß beider, als über die Allgemeinheit der ἁμαρτία erwarten. Um so mehr, da überhaupt ein solcher Einwand des Juden, wie man ihn annimmt, nichts sehr Wahrscheinliches hat. Denn das Ziel desselben wäre ja zu beweisen, daß die Heiden, als nicht ἐνόμοι, auch ἀναπολόγητοι wären, während sie doch der Jude von vorn herein als dem κατακριμα anheimge-

fallene betrachtete. Wollte man endlich den von uns angegebenen Sinn aus dogmatischen Gründen verwerflich finden, so könnte man ihm hier zwar entgehen, allein deutlich liegt er doch in B. 17. Eben diese Stelle muß daher die zuvor gegebene Erklärung noch unterstützen. — In der That haben auch die meisten Ausleger, selbst solche, welche aus dogmatischem Interesse hätten anders urtheilen mögen, wenn sie auch nicht ganz so wie wir den Satz auffassten, doch aus der ganzen Anlage desselben geschlossen, daß Paulus das Begründetseyn unsers *Paratros* in dem von Adam zeigen wolle, *Thys., Theoph., Grot., Limb., Beng., Christ. Schmid, Mich. u. v. A.* Die Schuldanrechnung wird von diesen auf eine äußerlich juristische Weise betrachtet, welche zu rechtfertigen freilich die Bemerkung *Limb.orchs* nicht ausreicht: *non fuit quidem gratiosa Dei actio, sed severa, attamen neutiquam iniusta, non enim iniustum est, nocentem, cui alias fortassis parciturus sis, tractare ac nocentem ac punire, quia natus est ex parente magis nocente et poenam insigniter merito.* — Ganz abweichend ist die Auslegung derjenigen Interpreten, welche meinen, daß Paulus hier von der Schuldbarkeit der Kinder spreche. So *Orig., Aug., Thomas Aq., Mel., Beza, Corn. a Lapide u. A.* Diese nämlich, da der Zusammenhang augenscheinlich einer solchen Beziehung widerspricht, wie der weise *Calvin* richtig bemerkt, sehen sich zu sehr gezwungenen Erklärungen der Worte veranlaßt. *Aug., Mel.,* auch *Theod.* nehmen *αγορ* in der weiteren Bedeutung des Worts, wie sie das hebr. *w hat*, so daß es auch den terminus in quo in sich schließt, und also die Zeit von Adam bis Christus bezeichnet wird. *Aug.* erklärt (*Ep. 157. ad Hilarium*): *quia nec lex data per M. potuit regnum mortis auferre, quod sola abstulit gratia.* *Orig.* und *Thomas Aq.* verstehen, wie auch *Aug.* an einigen Stellen, unter *μη οντος νομου* das Sittengesetz, welches bei den Kindern noch nicht zum Bewußtseyn gekommen ist. Bei diesen vom natürlichen Sinn abweichenden Erklärungen sieht man auch schwer den Zusammenhang von B. 13. und 14. *Corn. a Lapide* giebt ihn am klarsten so an: „Du wirst einwenden, daß, wo kein Gesetz ist, keine Sünde sei; da indeß die Menschen zwischen Adam und Mose starben, erkennt man daraus, daß sie wirklich Sünder waren. Willst du aber vielleicht einwenden, dies zeuge nur von ihren pec-

casus actualibus, nicht aber vom originale, so verweise ich dich auf die Kinder, welche in jener Zeit ebenfalls starben, obwohl sie nicht wie Adam gegen ein bestimmtes Gesetz Gottes gesündigt hatten.“ Ähnlich Bez. a. — Noch ist eine gewaltsame Hülfe zu erwähnen, die Manche diesem Ausspruche des Apostels zu bringen gesucht haben. Sie haben dem ἄλλοτεῖν eine andere Bedeutung beigelegt. Sie haben es in der Bedeutung „achten, Rücksicht nehmen“ genommen. So Luther in s. Uebers., Heumann, Camerar. Letzterer: cum aperte proponeretur lex, clarum fuit peccatum, cum tacite, peccatum minus compunxit conscientiam. Den Zusammenhang giebt Heum. so an: „Der Jude könnte fragen, wie können denn Adams Nachkommen gesündigt haben, da das Gesetz Moses nicht gegeben war? Ja vielmehr, antwortet Paulus, noch viel leichtsinniger haben sie gesündigt, darum herrschte auch der Tod. . .“ Gegen diese Auslegung spricht, daß ἄλλοτεῖν nicht jene Bedeutung hat, und ἄλλα R. 14. sprachwidrig als Folgerungspartikel angesehen werden müßte. —

R. 14. Ἐβασίλευσαν. Photius: Τοῦτ' ἐστὶ κατ' ἐξουσίαν πολλὴν ἐκρατῆς κ. εἰς ἐκνομον ἐξουσίαν ἐλογισθῆ αὐτοῦ ἡ τυραννίς, τῷ τε χρόνῳ σεμννωμένη, κ. τοῖς ἡμῶν ἁμαρτημασι κρατνωμένη. So heißt es Weish. Sal. 1, 14. οὐκ ἐστὶ ἄδου βασιλεῖον ἐπὶ γῆς. Auch die Rabbinen brauchen von der mächtigen Würksamkeit des θανάτου gewöhnlich das Zeitwort ἐβλῆ (s. Schöttgen). Usteri, S. 18.: „Für alle, welche kein positives Gesetz hatten, ist der Tod als eine natürliche Folge gekommen, gemäß dem δίκαιωμα τ. Θεοῦ (Röm. 1, 32.) ὅτι οὐ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσι, oder dem von Gott statuirten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel. Diesen Zustand (zum Unterschiede von dem, da der Tod betrachtet werden konnte als die positive Strafe für die Uebertretung des Gesetzes) nennt Paulus eine βασιλεία τ. θανάτου.“ — Ἐπὶ ταῖς μὴ ἁμαρτησ. Mehrere codd. der Lateiner lassen das μὴ aus, indem aber Aug. selbst sagt, daß die griechischen alle es haben. Semler, der so oft gewaltsam den Text ändert, glaubt auch hier den lateinischen codd. folgen zu dürfen. Wahrscheinlich fiel das μὴ aus, wegen der obwaltenden Schwierigkeit der Auslegung, welche, wenn wir μὴ lesen, entsteht, worüber schon Orig. und Ambros. besonders klagen. — Ἐπὶ τῷ ὁμοιωματι τῇς

παρὰ. Ἀδ. Ἐν mit einem Substantiv im Dativ verbunden, vertritt die Stelle des hebr. ל zur Bildung von Adverbien. So übersetzt die LXX. das לפני Ps. 16, 9. durch ἐν ἑλπίδι . Eben so ἐν ἑλπίδι Apg. 5, 14. Auch im Hebräischen würde hier ein Substantiv stehen לפני , welches buchstäblich übersetzt worden Dan. 10, 16.: $\text{ὡς ὁμοιωσις νοῦ ἀνθρώπου}$. Es ist also gleich $\text{ὁμοιωσις τῇ Ἀδὰμ παραστῆναι}$. Da diese Uebertretung Adams parallel dem mosaischen Gesetze gestellt ist, so kann dieselbe nur in der Rücksicht hervorgehoben werden, weil Adam ein bestimmtes, positives göttliches Gebot übertrat. Unrichtig ist also die Verallgemeinerung von Grotius: solent graves transgressiones comparari transgressioni Adami Hos. 6, 7. Unnatürlich auch die Beziehung, welche diejenigen diesem Ausspruche geben, die bei diesen beiden Versen an die Kinder denken. Nach jenen Auslegern nämlich hätten die Kinder insofern nicht wie Adam gesündigt, weil sie gleich bei der Geburt die Sünde und ihre Schuld an sich tragen. Aug. (Ep. 157. ad Hilar.): quia in semet ipsis, cum iam nati essent, nec ratione adhuc uterentur, qua ille utebatur quando peccavit, nec praeceptum accepissent, quod ille transgressus est, sed solo originali vitio tenerentur obstricti. — Ὁς ἐστὶ τυπὸς τοῦ μελλόντος. Pausus hatte noch in Gedanken, daß er eine Vergleichung zwischen dem Erlöser der Welt und dem gefallenen Urbater derselben anstellen wollte, die er mit ὡςπερ angefangen hatte; der Zwischensatz B. 13. und 14. hatte ihn davon etwas abgelenkt; ohne daran zu denken, nun den Nachsatz an ὡςπερ zu knüpfen, spricht er den Vergleich unmittelbar aus, indem er ihn nach hebraisirender Construction statt durch καὶ οὗτος durch das Relativ ὅς anschließt. — Zu μελλόντος ergänzen wir Ἀδὰμ, wie Christus eben so 1 Kor. 15, 45. ὁ ἐσχάτος Ἀδὰμ heißt. — Τυπὸς von τυπώ „ein eingepprägter Abdruck“, τυπὸς τῶν ἡλῶν Joh. 20, 25. Sodann metaphorisch: Abbild, Vorbild. Der Apostel war davon ausgegangen, zeigen zu wollen, welcher Umfang von Heil und Segen den Menschen durch Christum zu Theil geworden sei. Zu dem Ende hatte er gezeigt, welcher Umfang des Verderbens vom ersten Anfänger des Menschengeschlechts ausging. Von diesem Gesichtspunkte aus ergab sich nun, daß dieser erste Anfänger des Menschengeschlechts als ein „Bild“ des zweiten angesehen werden konnte. Usteri, S. 121.: „Adam und Chri-

Christus die beiden Anfangspunkte eines einander entgegengesetzten Gesamtlebens, und gleichsam die beiden einander fliehenden aber die Masse an sich ziehenden Pole der Menschheit (1 Kor. 15, 21, 22.).“ Auch die rabbinischen Theologen setzen eine gewisse Beziehung zwischen Adam und dem Messias. Rebe Schalom, Tract. 9, c. 5. *בְּמָה שֶׁנֶּאֱמָר הָרִאשׁוֹן הָיָה אָדָם בְּחַטָּאת בֶּן הָאֵשֶׁת יִתְחַיֶּה הַאֲחֵרִי*. In dem Buche *Iserar Samor*, Abschnitt *Derešith*, heißt es: *כִּי אָדָם הָיָה סוּר מִדֶּשֶׁת* „das Geheimniß Adams ist das Geheimniß des Messias.“ Der Verfasser des Buchs *Rebe Schalom* hat ferner B. IX. c. 5. und 8. den merkwürdigen Ausspruch: *הָאָדָם הָאֲחֵרִי הוּא הַמָּשִׁיחַ כְּפִי שֶׁאֵמַר יְרֵם מִשָּׁשָׁה וְאַמְנָם אֲמָרִים וְנִבְאָ מִמְּלִאכֵי הַשָּׁמַיִם וְכִי יוֹסִיף הַקָּדוֹשׁ הַקָּדוֹשׁ לְשִׁמּוֹ שְׁמֵנוּ נִכְנָסָה מִיָּתָה וְנִבְרָא יְהִי חַיָּה הַחַיִּים וְלֹא יוֹד הָיָה הַחַיָּה בְּבִרְיָתָהּ הָאָדָם לְהַיָּח בְּחַיִּי וְהָיָה כֵּסֶם עָלֶיָּה מִיָּתָה וְנִשְׁלָמָה הַחַיָּה הַחַיָּה בְּכָל הַיָּמִים הַהֵבֶרֶת הַחַיָּה לְאִדָּם הָרִאשׁוֹן* „Der letzte Adam ist der Messias, wie gesagt ist: Er wird höher seyn als Moses, auch ist wahr ihr Ausspruch: Er wird höher seyn als die Engel des Dienstes Gottes u. s. f. Dann wird die alte Sünde weggenommen werden, durch welche der Tod veranlaßt worden ist. Zu seiner Zeit wird die Auferstehung der Todten seyn, u. s. f. Gott beabsichtigte bei Adam, daß er unsterblich wäre, aber die Sünde brachte den Tod herbei. So ist die göttliche Absicht im König Messias erfüllt worden, als im Gegenbilde des ersten Adams.“ Unstatthaft sind die Erklärungen Anderer, welche wie Bengel, *Pomberg* *χρονου* ergänzen „er war Typus der zukünftigen Zeit,“ — man sieht nämlich aus B. 15., daß der Apostel von einem Vergleich zwischen Adam und Christus gesprochen — oder *ὁ μὲλλον* absolut nehmen wie *ὁ ἐρχομενος* in der Bedeutung Messias, — welche Bedeutung von *ὁ μὲλλον* sich nicht durch Parallelen belegen läßt —, oder endlich ein unbestimmtes Neutrum ergänzen „der zukünftigen Geschichten,“ wie *Grasm.*, *Ehr. Schmid*, — gegen welche Erklärung dasselbe was gegen die von Bengel spricht.

B. 15. Kaum hatte der Apostel ausgesprochen, wie Adam im Abriß die Wirkungen des großen Erlösers darstellte, als sich ihm der Gedanke aufdrängte, wie vielmehr noch weit überschwenglicher die Wirkungen Christi seien. Demnach sucht er nun zu zeigen, wie, bei aller, der Materie nach freilich einander entgegengesetzten, Gleichheit in Hinsicht des Positiven der Einwirkung Weiss

der, doch eine große Ungleichheit sei hinsichtlich des Formalen jenes Positiven. Treffend Bengel: Adam et Christus secundum rationes contrarias conveniunt in positivo, differunt in comparativo. Die Materie der Einwurfung Adams ist nämlich Sünde und Verderben, die der Einwurfung Christi Heiligkeit und Seligkeit. Die Gleichheit des Positiven ist: beide Reiche gingen jedes von Einem aus, und der erste Adam wie der zweite war Haupt und Begründer eines ganzen Geschlechts. Das comparativ-Unterscheidende besteht nach B. 16. darin, daß Adam, da er fiel, ein ganz lauterer, reines Geschlecht als zukünftig vor sich hatte, seine Sünde wirkte privatim so verderblich auf jenes ganze Geschlecht, daß dasselbe zu Sündern wurde. Christus hat das ganze Geschlecht mit seinen unzähligen Sündern vor sich, durch seinen vollkommenen Gehorsam hebt er nicht nur die sämmtlichen Folgen jener Ursünde auf, sondern pflanzt nun an deren statt auch wieder die δικαιοσυσις ζωῆς, d. i. diejenige Rechtfertigung, welche ein vollkommenes göttliches und seliges Leben mit sich führt (s. hierüber die scharfsinnige Abhandlung von Süßkind, in Flatts Magazin für Dogm. und Moral, Bd. 13, S. 86 ff. und die treffliche Umschreibung bei Usteri, S. 122.). Trefflich Photius: Τρια ἐστὶν ἐν τούτοις τοῖς παρὰβολικῶς ἀλλήλοις παρτεθεῖσιν, ὁμοιοῦτης τις, ἐναντιοῦτης, ὑπερβολὴ κατὰ τὴν ὁμοιοῦτητα· ἐναντιοῦτης μὲν, ἁμαρτία, ἀναμαρτητόν, ἐχθρὰ πρὸς θεόν, κ. καταλλαγὴ πρὸς τὸν θεόν, κατακριμα, δικαίωμα, ἀπωλεία κ. πτώμα κ. θάνατος, σωτηρία κ. ζωὴ κ. ἀνάστασις. ἡ μὲν οὖν ἐναντιοῦτης ἐν τούτοις. ἡ δὲ ὁμοιοῦτης, ὡς περ δι' ἑνὸς τοῖς πᾶσι τὰ χειρῶ συνεπεσεκ, οὕτως δι' ἑνὸς τὰ ἀμεινω τοῖς πᾶσιν ἐπιγεγονεν. ἡ δὲ ὑπερβολή, ὅτι μὲν ἐπὶ τῶν χειρῶν συνεπράξαν τῷ ἐνὶ οἱ πολλοί, ἐπὶ τῷ μετασχεῖν αὐτοὺς τῶν κακῶν. ἐπὶ δὲ τῶν ἀμεινων οὐδεὶς συνεπράξεν, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἑνὸς χριστοῦ τὸ χάρισμα γεγονεν, ὥστε οὐχ ὁμοίως καὶ ἐπιστῆς, ἀλλὰ καθ' ὑπερβολὴν κ. ἐκ περισσείας ἡ ὁμοιοῦτης. παλιν διὰ τοῦ Ἀδάμ τῶν χειρῶν εἰσαχθέντων, οὐκ ἀνηρῆθη μόνον ταῦτα, ἀλλὰ κ. ἐπεδοθὴ παρὰ χριστοῦ τὰ ἀμεινω. — In diesem 15ten Verse giebt der Apostel noch nicht die Ungleichheit selbst an, sondern macht nur darauf aufmerksam, daß es sich schon an und für sich von der Gnade erwarten lasse, daß sie auf eine viel reichere Art wirken werde als die Sünde. — Einige,

welche diesen Worten keinen rechten Sinn abgewinnen konnten, wollten sie fragweise nehmen, wobei das *ἀλλὰ* seine Bedeutung verlieren, und bloße form. transeundi seyn würde. So Schöttgen, Heumann. Zu der Negation sollte noch eine Einschränkung hinzukommen, wie *κατὰ πάντα χρόνον*, indef., andere Gründe zu geschweigen, ist dagegen schon das nachfolgende *εὖ γαρ*. — *Παραπτῶμα*. Beza: sic dicitur ipsa Adami ruina unde manat ἡ ἀμαρτία, id est tum reatus illo, tum corruptio in omnium hominum natura haerens. — *Χαρίσμα*. Anstatt dieses Wortes sollte im Gegensatz zu *παραπτῶμα* vielmehr *δικαιώμα* gewählt seyn, allein Paulus wählt statt des dogmatisch strengen Ausdrucks den assestischen *χαρίσμα*. — Das *γάρ* ist erläuternd „nämlich.“ — *Οἱ πολλοί*. Der Artikel weist zurück „jene große Menschenmasse,“ es steht also nicht comparativisch, sondern absolut, wie Aug. (l. VI. c. 12. c. Iul.) bemerkt: multi constituti sunt peccatores, i. e. omnes qui reperiuntur sunt multi. Mit Unrecht nämlich berufen sich Pel. ad h. l. und die Socinianer auf dieses Wort, um zu zeigen, daß nicht alle Menschen sündlich gewesen, sondern nur die, welche Adam nachahmten. — *Ἀποθῶνον*. Aus dem Gegensatz, wie aus dem Zusammenhange überhaupt ergiebt es sich, daß *ἀποθῶνον* hier nicht bloß die enge Bedeutung des leiblichen Sterbens habe, sondern den *θῶνος* in seinem ganzen Umfange bezeichnet, also das Schuldgefühl, das äußere Uebel, die jenseitigen Folgen der Sünde, u. s. w. — *Ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ*, wird man am besten als Hendiadypoin nehmen, ἡ δωρεὰ τῆς χάριτος, welche eben das *δικαιώμα* ist, welches wir durch Christum haben. — *Ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνός ἀνθρώπου*. Der Genitiv τοῦ ἐνός ἀνθρώπου ist, wie der Artikel τῇ anzeigt, mit *χάριτι*, nicht mit *δωρεὰ* zu verbinden, doch kann dieser Genitiv verschieden aufgefaßt werden. Es könnte *χάρις* die Gnade bezeichnen, in der Christus bei Gott dem Vater steht, und durch die er uns Liebe Gottes auswirkt. Dies am unwahrscheinlichsten. Oder es kann der Genitiv subjectiv aufzufassen seyn: „die Gnade, die Christus gegen uns beweiset.“ So die Meisten, auf die Art jedoch, daß sie dabei Christum nur als den Canal betrachten. Thomas Aqu.: sic enim a Deo gratia in multos effunditur ut eam per Christum accipiant. Oder endlich der Genitiv kann objectiv aufzufassen seyn

„die Gnade Gottes, welche durch und in der Erlösung Christi und zu Theil wird.“ So *Grasm.* Diese Auffassung möchte am besten zum Zusammenhange passen. — *Εἰς ἄνθρωπον* nennt Paulus Christum, insofern er von Seiten seiner reinen Menschheit Anfänger eines neuen Geschlechts ist, und da der Vergleich Christi mit Adam vornehmlich darauf beruht, daß von Beiden als von Stammhäuptern aller Segen und aller Unsegen ausging, so setzt Paulus nachdrücklich das *εἰς* hinzu.

B. 16. Was im vorigen Verse der Apostel nur im Allgemeinen vorausgesetzt hatte, das giebt er jetzt mit genauerer Bestimmung an, worin nämlich der formelle Unterschied des Positiven der Wirkungen Adams auf seine Nachkommen und der des Verführers bestehe. *Grasm.*: Siquidem perniciēs sic est orta, ut unius peccatum in omnes posteros propagaretur, atque ita tandem omnes redderet obnoxios; contra Dei beneficium sic conferitur, ut universa omnium delicta iam agglomerata, iam confirmata semel Christi morte aboleantur, neque solum aboleantur admissa, verum etiam iustitia gratis conferatur. *Chrys.*: καὶ τι πρὶν ἐστὶ τοῦτο το λεγόμενον; ὅτι τον μὲν θάνατον κ. το κατακρῖμα ἰσχυσεν ἁμαρτία μία εἰσενεγκεῖν, ἡ δὲ χάρις οὐ την μίαν ἐκείνην ἁμαρτίαν ἀνέλεῖ μόνον, ἀλλὰ κ. τὰς μετ' ἐκείνην εἰσελθούσας. Sehr bezeichnend *Mel.*: quia non invenit Adam multam iustitiam, quam suo exemplo destrueret, Christus autem gratia sua multorum peccata dissolvit. Schön weist *Mel.* aus diesem Satze den allgemeinen Trost nach, wie die Gnade stets nicht nur im Menschen gegen die Sünde mit gleichen Kräften streite, und deren Folgen vertilge, sondern mit überwiegenderen und ein neues Reich gründe. — Nur aus Mißverständniß des ganzen Zusammenhanges können Einige, wie *Heum.*, diesen Satz als Frage fassen: „Und verhält es sich denn nicht mit dem Gnadengeschenk wie mit der Sünde?“ — Statt ἁμαρτησαντος lesen ἁμαρτηματος die *codd. DEFG*, der *Syrer*, *Vulg.* u. d. *lat. BB.* Manches spricht für diese Lesart, theils äußere, theils innere Gründe. Es würde dann heißen: „Es ist aber nicht so zu denken, als ob wegen Einer Uebertretung die Erlösung gekommen wäre,“ und der Satz wäre in sich abgeschlossen. Der Gegensatz wäre δια πολλῶν ἁμαρτησαντων. Allein, andere Gründe zu geschweigen, wäre dann der Ge-

brauch von *ὅχι ὡς* hier allzu abnorm, da wir überall hier *ὅχι ὡς* zur Vergleichung gebraucht und mit einem entsprechenden *οὕτω* verbunden finden. Wahrscheinlicher ist es, daß *ἀμαρτημα* eingeschoben wurde, theils um diese Worte dem *παπατῶμα* B. 16. und 17. analog zu machen, theils wegen des folgenden *ἐξ ἑνός*, wozu *παπατῶματος* ergänzt werden muß, und daß vielmehr hier *ἀμαρτησartos*, die schwierigere Lesart, die richtigere sei. Hinter *ἀμαρτησartos* vermessen wir nun ein Hauptwort, welches dem *ᾠρημα* im Vergleiche entspreche. Die Lebhaftigkeit konnte Paulus verleiten, dieses auszulassen. Die Ausleger ergänzen entweder etwas ganz Unbestimmtes, Bez a, Pisc.: *illud quod introiit*, Mich.: die Folge der Sünde, oder bestimmter gerade diejenige Folge der Sünde, die hier dem *καρῖσμα* gegenübergestellt wird, und das ist *κρίμα*, so Wolf u. A. Dies ist am natürlichsten, indem das *το γὰρ κρίμα* wieder aufnimmt, was der Apostel vorher sich dachte. Demnach wird hier ein Vierfaches sich gegenüberstehen: die handelnde Person, der Eine Sündigende und der Eine das Gesetz Erfüllende; die Handlung Jenes, die Eine Sünde war und die Handlung Dieses, die viele Sünden anging; die Folge der Handlung des Sündigenden, das objectiv Verwerfungsurtheil (*κρίμα*) über alle mit ihm Zusammenhängenden, welches subjectiv sich im Schuldgefühl manifestirt, und die Folge der Handlung des das Gesetz Erfüllenden, die objectiv Vergnadigung aller mit diesem Zusammenhängenden (*καρῖσμα*), welche sich subjectiv als Freude zu Gott und Friede mit Gott manifestirt; endlich der Ausgang jenes Verwerfungsurtheils, die objectiv Verdamnung, welche sich subjectiv als die Unseligkeit derjenigen manifestirt, die mit dem ersten Sünder zusammenhängen (*κατακρίμα*), und der Ausgang jenes Gnadengeschenk der objectiv Vergnadigung, die objectiv Rechtfertigung der Gläubigen, die sich subjectiv als vollendete Heiligkeit, mithin auch Seligkeit, offenbart (*δικαίωμα*). Wir müssen bei der Auslegung dieser Aussprüche besonders Acht haben, Objectives und Subjectives, welches in concreto nicht getrennt werden kann (denn für den Menschen giebt es subjectiv nichts Göttliches, als was er sich von dem objectiv Göttlichen angeeignet hat, und Gottes objectives Sagen, Erklären über den Menschen ist wie alles göttliche Wollen ein Wirken, sein Wort ist That, was er in Bezug auf den Menschen will, ist ein werdendes

in diesem), und auch bei Paulus, der immer aus dem Leben, aus der unmittelbaren Anschauung heraus redet, nicht getrennt ist, nicht auf eine unnatürliche Weise auseinanderzureißen. Diejenigen Ausleger, welche bei der Erklärung nur die eine oder die andere Seite festhielten, konnten mit ihrer Erklärung niemals ganz aus Reine kommen. — *Κριμα* ist also hier das objective Verwerfungsurtheil, was, nach der Idee von Gott, als einem absolut heiligen, von Gott ausgesprochen gedacht werden muß über alle, welche in die Willensrichtung Adams eingehen. Die Aeußerung, Offenbarung des Verwerfungsurtheiles Gottes ist subjectiv das Schuldbewußtseyn im Menschen. Die Verwerfung Gottes wird zur Verdammung und diese manifestirt sich im Menschen und am Menschen als Unseligkeit. — *Το μὲν γὰρ κριμα ἐξ ἑνός.* Zu diesem *ἑνός* kann nicht *ἀνθρώπου* ergänzt werden, wie die äthiopische Uebersetzung und Ludw. de Dieu that, denn es stehen sogleich gegenüber die *πολλὰ παραπτώματα*, auch war oben, da der Mensch als Sünder angegeben wurde, nicht *ἐξ*, sondern *διὰ* gebraucht worden. Eher würde man *ἑνός* für den Genitiv des Masculinum ansehen und dazu *παραπτώματος* ergänzen können, und sodann eben so *πολλῶν* für den Genitiv Masculini ansehen, wie dies ebenfalls de Dieu angiebt. Es ließe sich dies durch das vorangegangene *δι' ἑνός ἁμαρτησάντος* wie B. 17. durch *τῷ τοῦ ἑνός παραπτώματι* rechtfertigen. Der Sinn bliebe dann derselbe, nur daß der Vergleichungspunkt ein wenig modificirt würde. Dengel: unus lapsus, unus hominis, multi lapsus, multorum. Das *ἐκ* hat hier eine andere Bedeutung als in dem folgenden *ἐκ πολλῶν παραπτ.* Hier nämlich zeigt es die Ursache an „durch;“ Rich.: „wegen der Sünde.“ — *Εἰς κατάν.* Als Zeitwort ist dazu zu ergänzen *ἔγνωτο*. Das *εἰς* bezeichnet wie im Hebräischen den Gegenstand zu dem etwas wird. Das *κατακρίναι* ist die Wärfung des *αἰρεῖν* bei stattfindender Verwerflichkeit, vgl. 1 Kor. 11, 32. — *Δικαιωμα* bezeichnet objective die Gerechtfertigung, subjectiv den Zustand der Befehrfüllung oder vollkommenen Heiligkeit, welcher der objectiven Verurtheilung nach der Anfang, der subjectiven Realisation nach das Ende der Erlösung ist. Bar. 2, 17. und 18. steht *δικαιωμα* und *δικαιοσύνη* parallel in der Bedeutung „Befehrfüllung.“ B. 18. unten steht dafür *δικαιωσις*

ζωῆς „die Rechtfertigung, welche das göttliche Leben mit sich führt.“ Demüßet wird diese Gerechtmachung durch die *ὁμολογία δικαιοσύνης*.

B. 17. Dieser Vers entspricht dem B. 15., indem er ebenfals nur im Allgemeinen ausdrückt, wie es sich auch wohl von der Gnade erwarten läßt, daß ihre Wirkungen kräftiger denn die der Sünde seien. Während indeß der Apostel B. 16. den Zustand des Sünders mehr objectiv nach der Idee der Heiligkeit Gottes bezeichnet hat, nach jener Ansicht, die Gott von ihm haben muß, bezeichnet er ihn hier mehr subjectiv, wie er in sich selbst ist, nämlich als Unseligkeit, und stellt geradezu die Seligkeit des Erlöseten und die Unseligkeit des Unerlöseten neben einander. Schön bezeichnet die Gegenüberstellung beider Reiche, des der Geburt und des der Wiedergeburt Calvin: *ut misera peccati haereditate potiaris, satis est esse hominem, residet enim in carne et sanguine; ut Christi iustitia fruaris, fidelem esse necessarium est, quia fide acquiritur eius consortium.* — Ἐβραϊσλ. ο θανατος. Bengel erhoben: *sermo praeteriti temporis ex oeconomia gratiae respicit in oeconomiam peccati, ut mox regnabunt futurum ex oeconomia peccati prospicit in oeconomiam vitae et vitae perennis.* — Περίσσεια τ. χάριτος, worin sie bestche, sagt eben das folgende *ὁμολογία τῆς δικαιοσύνης*, durch die Gemeinschaft mit Christo wird der Mensch des *πνεύματος* theilhaftig, und durch dieses der *δικαιοσύνη*, welche subjective *δικαιοσύνη* die Folge der Aneignung der objectiven Verfündigung ist. Diese *δικαιοσύνη* ist subjectiv die *ζωή* Gottes im Menschen, ihr Ausgangspunct steht in der Ewigkeit zu erwarten (s. j. B. 12., auch Joh. 4, 14. und den Commentar dazu). S. auch B. 18. das *ζωή*, B. 19. das Fut. *κατασταθήσονται*, und B. 21. *εἰς ζῶν αἰώνιον*. Cap. 6, 22. *το τέλος ζωῆς αἰώνιος*. Daher gebraucht Paulus das Fut. *βασιλεύσουσι*. Das *βασιλεῦσαι* der Christen im jenseitigen Leben bezeichnet die höhere Stufe der Machtvollkommenheit, zu der sie mit ihrem Vorgänger Christus erhoben werden (Joh. 17, 24. Matth. 19, 28. 2 Tim. 2, 10. Hebr. 6, 20.). Der Parallelismus ist nicht streng fest gehalten, indem hier nicht die Seligkeit das Subject ist, sondern die Erlöseten. Chrys. πολλῶ γὰρ πλεονα, ὣν ὀφειλομεν, καταβαλεν ὁ Χριστος, κ. τοσούτῳ πλεονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πειλαγὸς ἀπειρον.

μη τοιουν ἀμφιβέλλε, ἀνθρώποι, τοσοῦτον πλοῦτον ὁρᾷν ἀγα-
θῶν, μηδὲ ζητεῖ πῶς ὁ σπινθήρ ἐκείνος τ. θανάτου κ. τῆς
ἁμαρτίας ἔλυθη, τοσαύτης θαλάττης χαρισμάτων ἐπενεχθε-
ις αὐτῷ.

B. 18. Der Mehrzahl der Ausleger gilt nun, wie wir bei B. 12. angegeben haben, dieser Vers als Fortführung von B. 12., und ἀρα als Wiederaufnahmeformel. Dagegen ist es bei weitem natürlicher, ἀρα hier als Schlußformel aus dem Vorhergegangenen anzusehn, und anzunehmen, daß der Apostel, nachdem er der Gluth seines Gemüths nachgegeben, welche ihn bestimmte nachzuweisen, wie die Gnade noch weit gewaltiger als die Sünde wirkte, die Aehnlichkeit wieder festhalten wollte, welche nichts desto weniger zwischen beiden Häuptern der Menschheit bemerlich werde. Denn durch die Epanorthosis, welche Paulus von B. 15. an entwickelt, war keinesweges geläugnet worden, daß, ungeachtet bei beiden eine große Unähnlichkeit der Form und der Materie des Positiven bemerlich ist, dennoch das Positive als solches bei beiden Aehnlichkeit hat. — Der Genitiv ἐνος kann mit Clericus und Locke als Genitiv des Neutrum aufgefasset werden, besser aber, übereinstimmend mit B. 17., als Genitiv Masculini. Auffallend ist es, daß in beiden Sätzen das Subject fehlt, weswegen der Syrer als wegläßt und geradezu καταρ. und δεκ. zum Subject macht. Daß indeß κριμα und χαρισμα zu ergänzen sei, zeigt uns das Vorhergegangene. — Δικαιωμα wird hier in demselben Sinne, in welchem es oben B. 16. den Gläubigen beigelegt wurde, von Christo prädicirt. Er hat das Ideal der Heiligkeit realisirt. Objectiv aufgefaßt hat er mithin den Forderungen der göttlichen Heiligkeit Genüge geleistet, subjectiv hat er in die sündige Menschheit eben damit ein neues Lebensprincip hineingepflanzt, ist Anfänger einer neuen Menschheit geworden. Dadurch, daß die Gläubigen in Gemeinschaft mit ihm treten, Theil erhalten an seiner Heiligkeit, entsteht auch in ihnen der Zustand des δικαιωμα, welcher hier δικαιωσις heißt. Der Genitiv ζωῆς ist gen. effectus, doch so, daß man sich diese Wirkung von ihrem Grunde in concreto nicht getrennt denken kann. Auch hier nimmt Paulus wahrscheinlich den Begriff ζωῆ in dem weiteren Umfange, den wir zu B. 12. angaben, so daß der Endpunkt mit eingeschlossen ist, das vollendete göttliche Leben in der Ewigkeit. So ja nachher B. 21. εἰς ζωῆν αἰώνων.

B. 19. Der Ap. wiederholt das Gesagte, aber mit einer Wendung, welche wieder mehr das subjective Verhältniß der Menschen zu Fall und Erlösung hervorhebt. Statt der weitläufigeren Ausdrücke *παράπτωμα* und *χαρισμα*, wählt er die engeren *παράνομον* und *ὕπακον*. *Παράνομον*, vom Urmenschen gebraucht, kann man auf die Uebertretung des einen Gebotes Gottes beziehen, nicht von dem verbotenen Baume zu essen, oder von der hoffärtigen Gemüthsrichtung, welche ihn überhaupt zu dem Streben nach Autonomie verleitet, je nachdem man der buchstäblichen Auslegung des dritten Capitels der Genesiß beitrifft, oder der symbolischen. Auch bei der ersten Annahme liegt jener Ungehorsam das allgemeine Streben nach Autonomie zu Grunde; wie Aug. sagt (de pecc. merr. et rom. l. II. c. 19.): *præcedit in voluntate hominis appetitus quidam proprias potestatis, ut fiat inobedientia per superbiam*. Hingegen wird das ganze heilige Leben des Verfühners *ὕπακον* genannt; insofern Heiligkeit nichts anders ist, als Unterwerfung unter die Gesetze des allein autonomischen *αὐτοῦ ἑαυτοῦ*. Es schließt also diese *ὕπακον* in ungetrennter Einheit in sich, was die Kirche in die obediencia activa und passiva spaltete, wie denn auch in concreto beiderlei obediencia sich nicht trennen läßt. Die vollkommene active Heiligkeit war die vollendete Liebe des Erlösers. Die Liebe schließt in sich das Eingehen in den Zustand dessen, den man liebt; den man erlösen will. So trat der Erlöser aus Liebe in den gegenwärtigen Zustand der Menschen ein, und nahm alle Folgen der Sünde auf sich, welche mit diesem gesetzt sind. So fühlte er mit den Sündern die Größe ihres Abfalls und ihrer Verschuldung. So trug er alle Leiden, welche die Sünde des gefallenen Geschlechts, das er erlösen wollte, ihm bereitete, namentlich bei seinem letzten Leiden und seinem Tode. Within mußte sich der thätige Gehorsam auch als ein leidender äußern. — *καταστασθαι* hat die Bedeutung „werden, gemacht werden,” 1. B. Jac. 4, 4. Es hat nun hiebei die Ausleger die Frage bewegt, ob hier von dem objectiven Beschlusse Gottes, von einem decretum, die Rede sei, oder von dem subjectiven Sündigwerden und Gerechtwerden. Ausschließlich von dem einen oder dem andern wird überhaupt nicht (wie wir schon zu B. 16. bemerkten) irgend wo die Rede seyn. Diese Trennungen gehören der begrifflichen;

dogmatischen Entwicklung an. Es kann daher immer nur die Frage seyn, ob der Ap. die eine oder die andere Seite mehr hervorhebt. Was nun dieses betrifft, so könnte man sagen, daß in dem κατασταθίσκοις mehr die subjective Seite hervortrete. „Durch die Identität der menschlichen Natur ist vermöge der innern Disharmonie des ersten Menschen, in welchem das Geschlecht mit gesetzt war, in allen die Sünde und was damit zusammenhängt gesetzt. Durch die Heiligkeit des zweiten Anfängers des menschlichen Geschlechts ist, vermöge der geistigen Einigung und Einheit der Gläubigen mit ihm, in ihnen die δικαιοσύνη gesetzt, wie sich dieses im zukünftigen Leben noch mehr ausweisen wird.“ Der Ap. wählt hier wieder wie B. 17., wozu die Anmerk. zu vgl., das Fut., weil die δικαιοσύνη und ζωή in diesem Leben erst dem Anfange nach vorhanden ist und jenseits sich vollendet. — Diejenigen, welche streng das Objectiv festhalten wollen, müssen καθιστάσαι in der Bed. declarari nehmen, welche Bed. sich aber nicht nachweisen läßt. Schleusner im Thes. führt zwar καθιστήμι aus Dan. 13, 60. (nicht 16, wie Schl. hat) ood. Chis. in der Bed. declarare an, es heißt aber dort vielmehr coarguere. — Die socinianische Auslegung, welche sich dem Wesen nach schon bei Ehrs. und Theod. findet, und durch Grot. besonders verbreitet wurde (umständlicher sucht sie zu rechtfertigen Whitby, de imput. div. pecc. Adami, Lond. 1711. c. 3. p. 47. sqq.), nimmt hier, wie schon oben B. 12. ἁμαρτανεύει in der metonym. Bed., effect. pro causa „strafbar werden.“ Dem steht aber entgegen, was schon oben bemerkt wurde. — Daß οἱ πολλοί steht und nicht πάντες, daraus wird man hier noch weniger als Mtth. 26, 28. aus dem περί πολλῶν ἐκχυνόμενον etwas Dogmatisches schließen können; denn eben da hier der Artikel bei πολλοί steht, so zeigt es sich, daß es die πάντες sind, welche hier als eine Masse dem Einen gegenübergestellt werden sollen.

B. 20. P. hatte die beiden Anfänger des Menschengeschlechts und ihre Einwürlungen auf dasselbe sich gegenübergestellt, er hatte zwei große Perioden in der ganzen Entwicklung des Geschlechts angegeben. Sehr nahe lag nun die Frage, wo zu dann nun die Haushaltung des A. B., wenn der N. B. allein die große Epoche der Menschheit gebildet hat? Er beantwortet

diese Frage, indem er das Verhältniß der alttestamentlichen Haushaltung zur Sünde darthut. Schön sagt Calvin: *erant quidem naufragi ante legem; quia tamen in suo interitu sibi videbantur natavisse, in profundum demersi sunt, quo illustrior fieret liberatio quum inde praeter humanum sensum emergunt.* Falsch ist es aber, wenn Calvin diesen Vers als Ausführung von R. 13. betrachtet. — Παρεσιγηθεν. Das παρα kann bedeutungslos stehen, wie z. B. Philo, de templ. p. 263. ἀγνοια—μητε φῶς μητε λογον παρεισελθεῖν ἐῶσα. Eben so Polyb., Hist. 2, 55, 3., oder es kann „das heimliche Dazutreten“ bezeichnen, wie es Orig. nimmt, welcher νομος von dem Gesetze der Glieder versteht, oder am besten wie Beza übersetzt: praeterea introiit, und Luther: „es ist neben ein kommen.“ — ἵνα Εἰρηφ.: ἵνα ἐνταῦθα οὐκ ἀτιμολογίας παλιν, ἀλλ' ἐκβασεως ἐστι. οὐ γὰρ δια τοῦτο ἐδοθη, ἵνα πλῆροισι, ἀλλ' ἐδοθη μὲν ὥστε μειῶσαι καὶ ἀνελεῖν το παραπτωμα. ἐξέβη δὲ τούναντιον, οὐ παρα την τοῦ νομου φουσιν, ἀλλὰ παρα την τῶν δεξαμενων ῥάθυμιαν. Eben so die meisten cathol. Ausleger. Vielmehr muß man indeß sagen, daß ἵνα hier wirklich τελικῶς gebraucht ist, denn das war ja eben die Aufgabe des Ap., den Endzweck des Gesetzes darzuthun, und es ist hier nur nöthig, das πλῆροισι richtig zu verstehen. Der Ap. will nämlich hierdurch nur bezeichnen, wie das Gesetz die Sünden-Anerkennung habe wirken sollen, durch welche denn insofern die Sünde selbst vermehrt wurde, als die Sündenschuld überhaupt nach dem Maße der Erkenntniß wächst, wo aber keine Erkenntniß ist, die Zurechnung geringer erscheint, s. 14 R. 13. Da aber eben dieser Zustand ein Zustand der ἀγνοια oder πωρωσις ist, so muß er aufgehoben werden, daher muß das Gesetz zum Bewußtseyn des Zwiespaltes bringen. Erst nachdem dieser Zustand als Durchgangspunkt da gewesen, kann die Gnade Gottes erkannt werden. — Ὑπερπερισσευσεν. P. braucht dieses Compositum noch einmal 2 Kor. 7, 4. und ὑπερπληροῦν 1 Tim. 1, 14. Bengel: victi victorem vincens tertius utroque melior est; hominem vicit peccatum, peccatum vicit gratia; ergo gratiae vis maxima. Pelag.: sicut ait Salvator: Cui plus dimittitur, amplius diligit. Manifestata est enim quantitas peccati, ut sciretur gratiae magnitudo et

dogmatischen Entwicklung an. Es kann daher immer nur die Frage seyn, ob der Ap. die eine oder die andere Seite mehr hervorhebe. Was nun dieses betrifft, so könnte man sagen, daß in dem *κατασταθίσκοιται* mehr die subjective Seite hervortrete. „Durch die Identität der menschlichen Natur ist vermöge der innern Disharmonie des ersten Menschen, in welchem das Böse schlecht mit gesetzt war, in allen die Sünde und was damit zusammenhängt gesetzt. Durch die Heiligkeit des zweiten Anfangs des menschlichen Geschlechts ist, vermöge der geistigen Einigung und Einheit der Gläubigen mit ihm, in ihnen die *δικαιωσις* gesetzt, wie sich dieses im zukünftigen Leben noch mehr ausweisen wird.“ Der Ap. wählt hier wieder wie B. 17., wozu die Anmerk. zu vgl., das Fut., weil die *δικαιωσις* und *ζωή* in diesem Leben erst dem Anfange nach vorhanden ist und jenseits sich vollendet. — Diejenigen, welche streng das Objectiv festhalten wollen, müssen *καθιστάσθαι* in der Bed. declarari nehmen, welche Bed. sich aber nicht nachweisen läßt. Schleusner im Thes. führt zwar *καθιστήμι* aus Dan. 13, 60. (nicht 16, wie Schl. hat) ood. Chis. in der Bed. declarare an, es heißt aber dort vielmehr coarguere. — Die socinianische Auslegung, welche sich dem Wesen nach schon bei Chrys. und Theod. findet, und durch Grot. besonders verbreitet wurde (umständlicher sucht sie zu rechtfertigen Whitby, de imput. div. pecc. Adami, Lond. 1711. c. 3. p. 47. sqq.), nimmt hier, wie schon oben B. 12. *ἐμαρτυρεῖν* in der metonym. Bed., effect. pro causa „strafbar werden.“ Dem steht aber entgegen, was schon oben bemerkt wurde. — Daß *οἱ πολλοί* steht und nicht *πάντες*, daraus wird man hier noch weniger als Mtth. 26, 28. aus dem *περὶ πολλῶν ἐχρησάμενον* etwas Dogmatisches schließen können; denn eben da hier der Artikel bei *πολλοί* steht, so zeigt es sich, daß es die *πάντες* sind, welche hier als eine Masse dem Einen gegenübergestellt werden sollen.

B. 20. P. hatte die beiden Anfänger des Menschengeschlechts und ihre Einwürlungen auf dasselbe sich gegenübergestellt, er hatte zwei große Perioden in der ganzen Entwicklung des Geschlechts angegeben. Sehr nahe lag nun die Frage, wozu dann nun die Haushaltung des A. B., wenn der N. B. allein die große Epoche der Menschheit gebildet hat? Er beantwortet

diese Frage, indem er das Verhältniß der alttestamentlichen Sanktion zur Sünde darthut. Schon sagt Calvin: *erant quidem naufragi ante legem; quia tamen in suo interitu sibi videbantur natare, in profundum demersi sunt, quo illustrior fieret liberatio quum inde praeter humanum sensum emergunt.* Falsch ist es aber, wenn Calvin diesen Vers als Ausführung von R. 13. betrachtet. — *Παρασηλθεν.* Das *παρα* kann bedeutungslos stehen, wie z. B. Philo, de temul. p. 263. *ἀγνοια—μητα φως μητα λογον παρεισελθεῖν εἰσα.* Eben so Polypb., Hist. 2, 55, 3., oder es kann „das heimliche Dagutreten“ bezeichnen, wie es Orig. nimmt, welcher νομος von dem Gesetze der Glieder versteht, oder am besten wie Beza übersetzt: *praeterea introit, und Luther: „es ist neben ein kommen.“* — *Ἰνα* Ehrh.: *ἵνα ἐκταῦθα οὐκ αἰτιολογίας παλιν, ἀλλ' ἐκβασεως ἐστι. οὐ γαρ δια τοῦτο ἐδοθη, ἵνα πλεοναση, ἀλλ' ἐδοθη μὲν ὥστε μειῶσαι καὶ ἀνελεῖν το παραπτωμα. ἐξέβη δὲ τούναντιον, οὐ παρα την τοῦ νομου φυσιν, ἀλλὰ παρα την τῶν δεξαμενων ῥαθυμιαν.* Eben so die meisten cathol. Ausleger. Vielmehr muß man indeß sagen, daß *ἵνα* hier wirklich τελικῶς gebraucht ist, denn das war ja eben die Aufgabe des Ap., den Endzweck des Gesetzes darzuthun; und es ist hier nur nöthig, das *πλεοναση* richtig zu verstehen. Der Ap. will nämlich hierdurch nur bezeichnen, wie das Gesetz die Sünden-Anerkennung habe wirken sollen, durch welche denn insofern die Sünde selbst vermehrt wurde, als die Sündenschuld überhaupt nach dem Maße der Erkenntniß wächst, wo aber keine Erkenntniß ist, die Zurechnung geringer erscheint, s. zu R. 13. Da aber eben dieser Zustand ein Zustand der *ἀγνοια* oder *πωρωσις* ist, so muß er aufgehoben werden, daher muß das Gesetz zum Bewußtseyn des Zwiespaltes bringen. Erst nachdem dieser Zustand als Durchgangspunkt da gewesen, kann die Gnade Gottes erkannt werden. — *ὑπερπερισσευσεν.* P. braucht dieses Compositum noch einmal 2 Kor. 7, 4. und *ὑπερπλεοναχῶν* 1 Tim. 1, 14. Bengel: *victi victorem vincens tertius utroque melior est; hominem vicit peccatum, peccatum vicit gratia; ergo gratiae vis maxima.* Pelag.: *sicut ait Salvator: Cui plus dimittitur, amplius diligit. Manifestata est enim quantitas peccati, ut sciretur gratiae magnitudo, et*

redderemus competens debitum charitatis. Aug. in Psalm. 102: lex ideo data est, ut crescente peccato humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur.

B. 21. Der Ap. spricht hier dasselbe aus, was er schon B. 17. gesagt hatte, und stellt zum Schluß der B. 15. angefangenen Betrachtungen noch einmal nach ihren Grundzügen die beiden Reiche, das der Sünde und das der Gnade gegenüber. Βασιλευς hat dieselbe Bed. wie B. 17.; dem ἀμαρτία sollte eigentlich unmittelbar δικαιοσύνη gegenüber stehen, welches indeß von P. verfluchen worden ist, weil er wieder hervorheben will, wie alle Heiligkeit auf den höhern Urquell zurückzuführen ist. Auch hier, wie sonst (vgl. zu B. 17.) hebt der Ap. wieder den Endpunkt hervor, in welchen das ganze Werk der δικαιοσύνης ausläuft, die ζωὴ αἰώνος. —

Capitel VI.

Inhalt.

Es beginnt mit diesem Cap. etwas Neues. Menschen, die am Gesetze und an gesetzmäßiger Frömmigkeit lebten, konnten meinen, als ob der Ap. bei seiner Lehre von der ἀπολυτῶσις und der χάρις die subjective sittliche Thätigkeit des Menschen zu sehr zurücktreten lasse, daß also die christliche Heilslehre dem Sündendienst Worschub thun könne — der Ap. zeigt nun das Gegentheil. Die χάρις oder das πνεῦμα als innerliches Lebensprincip der Christen treibe zur Heiligung an. Selbst der Taufritus lege von diesem Bestreben der Christen ein Zeugniß ab. Der Christ trete aber in ein anderes Verhältniß zur Heiligkeit. Er thue nicht Gutes wegen des äußerlich gebietenden starren Gesetzes, sondern in Folge eines neuen innerlichen Lebenstriebes.

Th e i l e.

1) Das Ergebnis der Erlösungslehre in sittlicher Hinsicht ist für den Christen erhöhte Heiligung, wie dies schon der Taufritus zeigt. B. 1 — 12.

2) Die Gnade, nicht das Gesetz führt den Christen zur Heiligung und eben dadurch wird die Heiligung gefördert. B. 12—20. 3) Lohnende Aussicht auf das endliche Ziel der Heiligung. B. 20—23.

Erster Theil: Das Ergebniß der Erlösungslehre in sittlicher Hinsicht ist für den Christen erhöhte Heiligung, wie dies schon der Taufritus zeigt. B. 1—12.

B. 1. Freilich kann man sagen, wenn man Erlösungs- und Heiligungslehre genau trennt, daß hier, nachdem der Ap. die erstere erörtert, der rechte Ort sei, auch die letztere zu behandeln. Allein bei P. tritt, wie wir schon sahen, Objectives und Subjectives nicht so bestimmt auseinander. Daher hat man wohl auch nicht in einer dogmatischen Anordnung den Grund dafür zu suchen, daß der Ap. hier das was wir Heiligungslehre nennen vorträgt. Es war aber natürlich, daß ihm, nachdem er die große neue Heiligsanstalt in Christo geschildert, die Einreden der geseglichen Judaisten einfiele, welche seiner Lehre von der *dei* und *χαρις* vorwarfen, daß sie nur dem Sündendienst Vorschub leiste (3, 8.). Diesem Einwurfe begegnet er. Trefflich Calvin: quum humano sensui παραδοξοτατον sit, quidquid de X^o praedicatur, nihil novum videri debet, si audita fidei iustificatione; caro totus tanquam ad diversos scopulos impingit. Pergendum est tamen, nec X. ideo supprimendus, quia multis sit in lapidem offensionis et petram scandali. Qua enim ratione impiis cedet in ruinam, piis vicissim in resurrectionem erit. — Sic vero se res habet . . . in hunc finem nos iustificari, ut deinde vitae puritate Deum colamus. . . Plus quam igitur praepostera esset operis Dei inversio, si occasione gratiae, quae nobis in X^o offertur, peccatum vires colligeret. Neque enim medicina morbi, quem extinxit, fomentum est. Sehr unrichtig also würde man, mit Chrys., diese folgende Abhandlung als mit dem Vorhergehenden unverbundene moralische Vorschriften ansehen. Der Ap. knüpft seine Auseinandersetzung der Heiligungslehre an den auffälligen Satz, den er im vorigen Cap. B. 20. ausgesprochen hatte. Die falsche Consequenz, die er hier zu widerlegen sucht, hatte er schon Cap. 3. B. 5. und 8. berührt. Vgl. den Comm. zu B. 15., dazu 1 Petr. 2, 16. Judä 4., wo

folche beschrieben werden, welche wirklich die Erlösungslehre so mißbräuchten.

B. 2. Indem der Ap. jene verkehrte Folgerung zurückweist, sollte er nothwendig auch den Grund angeben, warum beim wiedergeborenen Christen kein Verbleiben in der Sünde denkbar ist; allein es läßt ihn seine Lebendigkeit hier eben so wenig als E. 3. B. 3. und 5. zu einer geregelten Widerlegung kommen, sonst hätte er gezeigt, daß das, was Gott durch die Erlösung gewürkt hat, auch in den Erlöseten sichtbar wird, wie er denn auch B. 15. darauf hinweist, daß die *χαρις* nicht bloß etwas objectiv außer dem Menschen Bleibendes sondern etwas in ihm Wirkames ist. Oder wie Aug. das Argument aufstellt in Prop. 31.: *hinc ostendit de praeteritis peccatis factum esse ut donarentur, et in eo superasse gratiam ut praeterita peccata dimitterentur. Ergo quisquis adhuc quaerit augmenta peccati, ut augmentum gratiae sentiat, non intelligit se id agere, ut nihil in eo gratia operetur. Opus enim gratiae est ut moriamur peccato.* Statt dieser Antwort erwiedert er nur asseverativ, daß der Christ eben so weit von der Sünde entfernt ist, als das Leben vom Tode. — *Οἱτινες ἀπεθ. Ἀποθνήσκουσιν* mit dem Dativ, bezeichnet das Todtseyn in Bezug auf einen Gegenstand, wie Gal. 2, 19. und *ἐν* 1 Petr. 2, 24. Der natürliche Mensch hat Lust an der Sünde, kein Gebot kann diese Lust in ihm auslöschen. Durch die gläubige Hingabe an Christum beginnt aber in ihm das neue Lebensprincip die *χαρις*, das Bewußtseyn der durch die Erlösung ihm entgegenkommenden Liebe Gottes. So Chrys.: *τι δε ἐστι, νεκρους αὐτῇ γεγονεναι; το προς μηδεν ὑπακουειν αὐτῇ λοιπον. τοῦτο γαρ το μεν βαπτισμα ἐποιησαν ἀπαξ, ἐνεκρωσαν ἡμᾶς αὐτῇ, δεῖ δε λοιπον παρα τῆς ἡμετερας σπουδῆς κατορθοῦσθαι αὐτο διηνεκῶς, ὥστε καὶ μυρία ἐπιτατη, μηκετι ὑπακουειν, ἀλλὰ μινειν ἀκινήτον ὡπερ τον νεκρον.* Ein ähnlicher Sprachgebrauch, wie der des. *ἀποθνήσκουσιν τη ἁμαρτιᾳ* ist folgender bei Philo: *Quod det. pot. insid. p. 164. ed. Fr.: ὁ ἄβελ, το παραδοξοτατον, ἀνηροται τε και ἐν. Ἀνηροται μεν ἐκ τῆς τοῦ ἀφρονος διανοιας, ἐν δε την ἐν θεῷ ζωην εὐδαιμονα.*

B. 3. W. sollte nun zeigen, daß und inwiefern die Christen vermöge des Wesens ihrer Lehre todt in Bezug auf die Sünde

erscheinen müssen, allein er beruft sich nur auf den allgemein bekannten Taufritus, dessen symbolische Deutung er liefert und dadurch zugleich darzuthun sucht, daß eine geistige Wiedergeburt nothwendig mit der Annahme des Christenthumes verbunden sei. Es liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß jedes Suchen der Erlösung, jedes sich Anschließen an die christliche Erlösungsanstalt, schon das Bedürfnis voraussetze, von der Sünde frei zu werden. — Ὅσοι, stärker als οἱτινες, zeigt die Allgemeinheit der christlichen Verpflichtung an, Christi Tod in uns nachzubilden. — Ἐβαπτισθημεν εἰς I. X. Das εἰς ist in dem Sinne der Taufformel Matth. 28, 19. zu nehmen, obwohl hier ὅπου fehlt. Das ὅπου nämlich scheint in der Taufformel, so wie sonst im Hebr. zu pleonastisch zu stehen. Dafür spricht insbesondere die Nachweisung Biringa's (Observ. Sacrae, Franeq. 1700. l. III. c. 22.), daß bei den Rabbinen eine ähnliche Formel bei der Taufe der Proselyten vorkommt. Wenn nämlich der Proselyt Knecht ist, so spricht der Herr dabei aus, ob er denselben auch als Proselyten wolle Knecht bleiben lassen, oder frei geben, und dabei bedient man sich der Formel: $\text{בְּשֵׁם אֱלֹהֵינוּ אֲנִי מְבָרְכְךָ}$ „im Namen unseres Freien oder eines Knechts taufen.“ Es fragt sich nunmehr nur, welche Bed. das εἰς in der Taufformel habe. Man giebt ihm gewöhnlich die Bed.: „auf das Bekenntniß,“ diese könnte es haben, allein, andere Gründe zu geschweigen, sind schon Parallestellen, wie 1 Kor. 1, 13. 1 Kor. 10, 2. 1 Kor. 12, 13. dagegen, wo es vielmehr immer die Theilnahme an dem zu bezeichnen scheint, womit es construiert wird, demnach hier: „zur Theilnahme an Christi Gnadengaben.“ — Εἰς τ. θανάτου αὐτοῦ. Augenscheinlich hat hier das εἰς dieselbe Bed., wie im Vorhergehenden, und zwar wird diese, nach der von uns gegebenen Erklärung auch sehr passend seyn, nämlich „daß wir, wenn wir überhaupt auf die Gemeinschaft mit Christo getauft sind, auch auf die Gemeinschaft mit seinem Tode getauft sind.“ Eben so Ambros. de sacram. l. II. c. 7. und Chrys.: εἰς τὸ ἀποθανεῖν ὡς περ ἐκεῖνος. Und trefflich Bengel: qui baptizatur, induit X'm Adamum secundum, in X'm inquam totum adeoque etiam in mortem eius baptizatur, et perinde est ac si eo momento X. pro tali homine et talis homo cum X'o pa-

teretur, moriretur, sepeliretur. Eben so Buc. er. Es ist demnach das βαπτίζεσθαι bis τ. θ. αὐτοῦ nicht verschieden von dem συνεσταυρωθῆμεν, welches Röm. 6, 6. und Gal. 2, 20. vorkommt.

B. 4. Die bildliche Redensart ἀπεθανομεν τῇ ἁμαρτίᾳ leitet den Ap. darauf, Christi leiblichen Tod mit unserm geistigen zu vergleichen, und auf diese Weise für den Christen die Verpflichtung abzuleiten, wie Christus sein irdisches Daseyn preis gab, eben so sein sündliches Leben preis zu geben. Der Ap. hatte gesagt, schon gleich der bei der Annahme des Christenthums stattfindende Ritus der Taufe zeuge davon, daß der Christ geistig den Tod Christi in sich nachbilden wolle. Es stellt sich nun seinem Blicke die leicht auffallende Bemerkung dar, daß das Tauffsymbol selbst als eine Abbildung des Todes Christi angesehen werden könne, und so stellt er in diesem Verse den der Taufe übergebenen Christen als einen gleichsam mit seinem Erldser begraben dar. Hatte nun P. die sinnbildliche Bed. der Taufe und des Todes Christi so weit durchgeführt, so lag es nahe, daß er auch dem Wiederheraussteigen aus der Taufe und der Auferstehung Christi eine sinnbildliche Bed. beilegte, wie er hiev thut. Auch an einer andern Stelle finden wir dieselbe symbolische Deutung, Kol. 2, 12. Zum Verständniß der sinnbildlichen Behandlung der Taufe ist übrigens auf den bekannten Umstand aufmerksam zu machen, daß die Tauflinge der ersten Kirche unter- und wieder aufgetaucht wurden, welchem Gebrauche auch die ersten Christen nach Anleitung des Apostels symbolische Beziehung gaben. S. Suiceri Thes. T. I. sub voce Ἀναδυσίς. So sagt auch Chrys. zum 3ten Cap. Joh.: ἡμῶν καθάπερ ἐν τινι ταφῇ τῷ ὕδατι καταδυόντων τὰς κεφαλὰς ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος θάπτεται, κ. καθύς κατω κρυπτεται ὁ λόγος καθάρσις. — Συνεσταυρωμεν. Das συν drückt hier die Vergleichung aus ὡς περ αὐτός, wie Röm. 8, 17. Kol. 3, 1. 2 Tim. 2, 11. Der Apostel wählt statt „sterben“ dieses Wort, weil es nachdrücklicher ist. Bengel: sepultura mortem ratam facit. Mel.: sepelimur autem una cum Xo quia postquam natura nostra mortificari coepit, peccatum sepultum est dupliciter. Primum imputatione: quam enim reliquiae manent, tamen sunt condonatae. Secundo quod ad effectum attinet, quia natura vitiosa desinit

esse efficax. At nondum sumus glorificati. Quare etsi sumus iusti, tamen iacemus sepulti exspectantes glorificationem, sicut P. inquit: Vita vestra abscondita est cum Xo, id est, etsi habemus gloriam, iustitiam, vitam, tamen haec gloria latet adhuc tecta cum Xo, donec resuscitabimur. Das *οὖν* ist hier zur Fortführung nothwendig. Sehr richtig wendet Seb. Schmidt zur Erklärung desselben folgenden Canon an: *particulae illativae non semper conclusiones praecedentibus subiungunt, et ex iis inferunt formales, sed saepe, quid, uno alterove posito, dicendum porro sit, et ex iis inferendum* (insofern nämlich das *οὖν* nichts von dem *ἀπεθανόντων* verschiedenes ist). — *Εἰς τ. θάνατον*. Ganz gewaltsam haben Mehrere, wie Easov, Castalio, Seb. Schmidt, Wolf dies zum Verbo *οὐραγ.* gezogen, und vom Sündentode verstanden. Da vorher das *εἰς θάνατον* von dem Tode Christi vorkam, so wäre durchaus noch ein Zusatz erforderlich gewesen, falls hier der Sündentod bezeichnet werden sollte. Richtiger daher die Aeltern, und Hombergk, Chr. Schmid u. A. welche *εἰς τ. θαν.* mit *παρ.* verbinden und wie vorher von dem Tode Christi verstehen, auf dessen Gemeinschaft die Gläubigen die Taufe empfangen. — *Δια τῆς δόξης τ. π.* Beza nimmt eine Verwechselung der Casus an, als stünde *εἰς τ. δόξαν*, Castalio und Carpz. nimmt *δια* mit dem Subst. statt Adj. und übersetzt: in paterna gloria resurrexit. Schon Camerarius widerlegt diese Erkl. und übersetzt richtig: per potentiam gloriosam. Das Wort *δόξα* nämlich, im Hebr. *קדש*, hat, wie auch Bucer bemerkt, die allgemeine Bed.: singularis praesentia divinitatis. Es bezeichnet den Inbegriff aller göttlichen Eigenschaften, und daher auch einzelne besonders hervorragende göttliche Eigenschaften, wie die Allmacht. So wird Ps. 68, 36. Jes. 12, 2. das hebr. *קדש* durch *δόξα* übersetzt. Kol. 1, 11. *κλος τῆς δόξης*. Wir können daher das *δια* mit dem Genit. in seiner gewöhnlichen Bed. nehmen. — *Ἰσχυράειν*, nach hebr. Sprachgebr., wie *יחיה* oder *יחיה* „eine Lebensart führen.“ — *καὶ τοῦ ζωῆς* statt *καὶ τῆς ζωῆς* ebenfalls Hebraismus.

B. 5. Diesen Vers sehen Einige als beweisführend für den vorhergegangenen an. So Mplius, welcher sagt: der Ap. will den Grund angeben, warum, wenn die Christen den

Tod des Herrn in sich nachbilden, sie auch die Auferstehung desselben in sich nachbilden müssen. Der Grund ist ein doppelter. Der erste wird metaphorisch angegeben. Da die Christen Christo einverleibt sind, wie das Pfropfreis dem Baume, so müssen sie alles mit ihm theilen. Der andere ist von der Nothwendigkeit der Verbindung zwischen Tod und Auferstehung hergenommen. —

Besser aber sehen wir diesen Vers als erklärenden Zusatz an. —

Συμφυτος. Von den alten Interpreten wird dies Wort in seiner eigentlichen Bed. genommen. Die Vulg. übersetzt: plantati coaluimus, der Syr.: una plantati sumus. Danach erklärt es Ehrst.: τῷ τῆς φυτείας ὀνοματι τον ἐκ ταυτης καρπον ἡμῖν αἰνίζαμενος. καθάπερ γαρ τὸ σῶμα αὐτοῦ ταφεν ἐν τῇ γῇ καρπον τῆς οἰκουμένης τ. σωτηριαν ἤνεγκεν, αὐτῷ και τ. ἡμετερον ταφεν ἐν τ. βαπτισματι καρπον ἤνεγκε τ. δικαιοσύνην, τ. ἁγιασμόν, τ. νόθεσιαν, τα μυστα ἀγαθα. Eben danach sehr schön Calvin: insitio non tantum exempli conformitatem designat, sed arcanam coniunctionem, per quam cum ipso coaluimus, ita ut nos spiritu suo vegetans, eius virtutem in nos transfundat. Ergo ut surculus communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quam insertus est, vitae Xi non minus quam et mortis participes nos esse consentaneum est. Und Bengel: omnis vis vegetativa spiritualis est in Xo, eaque in baptismum collata est. So auch Beza, Bucer, Heum. Allein συμφυτος und συμφυτης hat auch bloß die Bed. von συγγενης, συνων. Plato de leg. l. 10.: ὅτι μὲν ἡγῆ θεους, συγγενεῖα τις ἰσως σε προς το συμφυτον ἀγει τιμῶν και νομίζειν εἶναι, το συμφυτον gleich συγγενες. Hesychius erklärt συμφυτον: συμπορευόμενον, συνων, demnach ist es hier nicht von ὁμοιος verschieden. Da nun ὁμοιωμα mit dem Gen. eines Nomen Hebraismus ist für das Adjectivum ὁμοιος τινι, so ist συμφυτοι τῷ ὁμοιωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ bloß pleonastische Redensart für ὁμοιος ἀπαθανομεν ὥσπερ αὐτός oder ἐν τ. θανάτῳ αὐτοῦ ὁμοιοι αὐτῷ γεγοραμεν. — Ἀλλὰ και, die gewöhnliche Steigerungspartikel, welche in dem Nachsatze eines bedingenden Vordersatzes zu stehen pflegt (S. Palairet Observv.). — Τῆς ἀναστασεως. Es ist zu diesem Gen. wieder τ. ὁμοιωματι zu ergänzen. Erasmus und Heum. ergänzen unrichtig μετοχοι,

Luther übersetzt ganz falsch: „wir werden der Auferstehung gleich seyn.“ Der Sinn ist: Nachdem Christus den Tod überwunden, war sein irdisches Tagewerk vollendet, d. h. sein Leben in dem Zusammenhange des mit den Folgen der Sünde behafteten menschlichen Geschlechts. Als auferstandner Christus war er schon zu seiner Verherrlichung gelangt, wie er denn auch damals nicht mehr thätig scheint auf Erden gewandelt zu seyn. So sollen auch wir, sobald wir einmal in der Taufe unsere Sünden erkennen und Vergebung erhalten, zu einem neuen Daseyn erstehen, welches in Himmlischgesinntheit begründet ist. Chrys.: πὼς ἀναστασις; τῆς μὲν ἁμαρτίας νεκρωθείσης, τῆς δὲ δικαιοσύνης ἀναστάσης, κ. τῆς μὲν παλαιᾶς ζωῆς ἀφανισθείσης, τῆς δὲ καινῆς ταύτης κ. ἀγγελικῆς πολιτευομένης. ὅταν δὲ ἀκουσῇς καινὴν ζωὴν, πολλὴν ζητεῖ τὴν ἐναλλαγὴν κ. μεγάλην τ. μεταβολὴν. ἀλλὰ γὰρ δακρῦσαι μοι λοιπὸν ἔπεισι κ. στεναξαὶ μέγα, ὅταν ἐννοήσω ποσὴν μὲν ἡμᾶς ἀπαιτεῖ φιλοσοφίαν ὁ Π., ποσὴ δὲ ἑαυτοὺς ἐξεδωκαμεν ῥαθυμίᾳ, μετὰ το βαπτισμᾷ ἐπὶ το προτερον ἐπανιόντας γῆρας κ. εἰς τ. Αἴγυπτον ἀνακαμπτόντας. — Ἑσομεθα. Das Futurum macht hier Schwierigkeit, denn es scheint anzudeuten, daß ἀναστασις die leibliche Auferstehung bezeichne. So De f. u. m.: ποίας ἀναστασεως; τῆς ὅταν ἀναστῶμεν. κ. ὅρα ἀγαθότητα θεοῦ. τὸν μὲν θάνατον τοῦ κυρίου ὡς ἐν εἰκονὶ ἀπαθανομεν, τῆς δὲ ἀναστασεως ἀληθῶς κοινωνήσομεν. Die Erwähnung der leiblichen Auferstehung läßt sich jedoch mit dem Vorhergegangenen und Nachfolgenden schwer in Verbindung bringen. Nehmen wir nun mit der Mehrzahl der Ausleger eine Beziehung auf die geistige Auferstehung an, wie dies allerdings der Zusammenhang fordert, so drückt das Futurum entweder die Pflicht aus: „so werden wir auch seyn müssen,“ (diese Bed. sucht hierzu sprachlich zu beweisen Raphael. in Annot. ex Herod.), oder wir müssen es mit Baumg. so erklären, daß dasselbe anzeige, daß in diesem Leben der Christ noch nicht vollkommen zur geistlichen Auferstehung gelange; diese Erkl. scheint durch B. 8. bestätigt zu werden. Am treffendsten ist die Annahme Limborch's, daß dem Ap. bei dem Wort ἀναστασις beide Beziehungen, die geistliche und die leibliche, vereint vorschwebten, insofern die leibliche Auferstehung als Complement der geistlichen gedacht werden kann,

da ja erst dann die völlige *Λωη* eintritt, wenn der Christ der Erde entrückt wird. S. das zu E. 5, 12. und 17. über *Λωη* Bemerkte. Nach dieser Anschauung, daß die äußerliche *ἀναστασις* nur gleichsam die Vollendung der innerlich schon vollzogenen sei, schließt auch der Erlöser selbst Joh. 5. die Beschreibung jener unmittelbar an die dieser an.

B. 6. Der Ap. fährt in der Erweiterung der sinnbildlichen Vergleichung fort, indem er nunmehr auch die besondere Todesart des Erlösers geistig auf die Erlöseten bezieht. Er verknüpft wieder diesen Satz mit dem vorhergehenden durch das Part. statt durch das Verb. fin., eine Verknüpfung, die namentlich bei den Verbis *εἶδεναι* und *γυνώσκειν* gewöhnlich ist. S. auch mehrere Beispiele aus Polybius bei Raphael, Notae Polybb. Grotius gut: modo hoc infigamus animo. — Ὁ παλαῖος ἀνδρ. Wie wir schon zu Cap. 2, 20. andeuteten, betrachtete der Jsr. den Heiden, welcher an die äußere Theokratie sich anschloß, als ein Wesen, welches ganz neu geboren worden, wie der Talmud sagt, Tr. Jevamoth, f. 62, 1.: *מי שהתגייר חובין לו* „Ein Proselyt, der übertritt, ist wie ein kleines Kind.“ Zu diesem Sage bemerkt nun noch dazu Maimonides: „Und seine Verwandte sind nicht seine Verwandte.“ Da also ein solcher Mensch durchaus in neue Lebens-Verhältnisse trat, so ward er für einen neuen Menschen gehalten, wie denn auch die Proselyten *מגיירי* „neues Geschöpf“ hießen. Diesen Sprachgebrauch trug wahrscheinlich Christus aus der alten Theokratie auf die neue über (Joh. 3.), wo dann der Sinn geistiger wurde, wo dann nämlich nicht blos von der äußerlichen Ausscheidung aus allem früheren Leben die Rede war, sondern von der inneren Aus- und Abscheidung aus allen früheren Beziehungen. Ein ähnlicher, auf die alttestamentliche Theokratie bezüglicher Sprachgebrauch scheint nun auch von P. auf die Christen übertragen worden zu seyn, indem er bei diesen den *παλαιος* und den *καινος ἀνδρ.* unterscheidet. Schöttgen giebt an, daß im Sohar Chadasch der gefallene Adam (welcher Ausdruck bei den kabbalistischen Schriftstellern oft nur das Symbol der noch nicht urbildlich gewordenen Menschheit, also der Menschen als Sünder ist), den sie auch „die böse Natur“ nennen, ebenfalls *קדמון* „alter Adam“ heißt. Wie ein jeder Mensch in seinem natürlichen Zustande das Bild

des gefallen Menschen an sich trägt, so soll jeder Christ statt dessen das Bild des verklärten heiligen Christus in sich darstellen. Das ganze frühere Seyn des Menschen nach Erkenntniß, Gefühl und Willensneigung soll erneuert und umgekehrt werden, vermittelt der durch die Erlösung eingetretenen Gemeinschaft mit dem Erlöser. Es erhellt hieraus, wie tiefsinnig gerade jene Benennung ist, denn alle menschliche Weisheit und Lehre bessert nur Stückweise. Theod. zu Kol. 3, 9.: *παλαιον ανθρωπον τ. προτεραν εκαλεσε πολιτειαν*. Von dem neuen Adam sagt er zu R. 10.: *ανωθεν ημας ο θεος εδημιουργησε κ. τους της θειας εικονος χαρακτηρας, ους η αμαρτια διεφθειρεν, ακριβεστερον εν ημιν εξετυπωσε*. Sehr verkehrt ist die von Seb. Schmidt gegebene Erkl.: *vetus homo est collapsus, novus integer. (! !)* — *Συνσταυρωθη*. Daß P. die besondere Todesart des Erlösers auf den geistigen Tod des alten Menschen anwendet, ist um so nachdrücklicher, je schmerzhafter dieselbe ist, und jemehr sie gerade auf die Art des Absterbens der Sündenlust im Christen angewendet werden kann. Auf eine schmerzhafteste Weise beraubt die Kreuzigung den Menschen zuerst aller Wirkksamkeit, noch lebt er, aber unthätig und qualvoll, allmählig schwindet er hin, bis das Zerschlagen der Glieder ihm völlig ein Ende macht. So, könnte man sagen, erhält durch die vom göttlichen Geiste gewürkten Eindrücke im Herzen die Sündenlust Pfähle, daß sie nicht kann wie sie will, noch erstirbt sie nicht, aber da immer flammender mit und in der wachsenden Liebe zum unsichtbaren Freunde der Seele der ihr entgegenstehende Durst nach Heiligung erwacht, so fühlt sie sich unselig und gequält und erlischt allmählig, bis der Tod ihr völlig ein Ende macht und den im Kampfe mit ihr geläuterten Christen in den Friedenschooß seines Heilandes führt. — *Ινα καταργηθη*. Beza: *notandum est proponi metam sanctificationis non quasi ad eam usque iam in hac vita pervenimus, sed quoniam ad eam contendimus, ac tandem etiam pervenimus, quum videlicet D. erit omnia in omnibus*. — *Σωμα της αμαρτίας*. Es läßt sich eine vierfache Art denken, diesen Ausdruck zu erklären. Die erste ist die, daß der Sünde metaphorisch ein Körper beigelegt wird. So Ehr 9f.: *ου το σωμα τουτο ουτω καλων αλλα την πονηριαν απασαν, ωπερ γαρ παλαιον ανθρωπον λεγει*

dann eben so viel als *λευγαροῦσαι*, welches B. 18. gebraucht wird, weil die Folge des Gerechts- und Unschuldigsprechens die Befreiung ist.

B. 8. Was der Apostel hier anschließt, ist nicht von dem B. 5. Gefagten verschieden, vielmehr will er das dort Gefagte nur noch tiefer einprägen und wiederholt es daher mit einer Erweiterung des Begriffs. Er zeigt nämlich, daß Christus nur auf sehr kurze Zeit der Sterblichkeit und ein mal dem leiblichen Tode unterworfen war, daß dagegen seine Verherrlichung nach der Auferstehung eine ewige ist. Eben so, schließt er, kommt bei der Wiedergeburt ein Same (1 Joh. 3, 9.) in den Christen, der nie wieder untergeht, sondern immer reicher und herrlicher und beseligender in alle Ewigkeit sich entfaltet. Es ist also, will Paulus sagen, die Wiedergeburt nicht nur eine Auferstehung, sondern eine ewige Auferstehung, bei der kein Tod mehr eintritt. — *Πιστευσόμεν ὅτι κ. συζησομεν.* So wie der Apostel sich B. 5. des Futuri *εσουςθα* bediente, so auch hier, indem er noch dazu dieses Zusammenlebens mit dem verherrlichten Erlöser als eine Sache des Glaubens darstellt. Augenscheinlich thut dies hier Paulus deswegen, weil er das jenseitige Leben mit dem Herrn in ununterbrochener Verbindung mit dem diesseitigen, nur als eine Verklärung und Vervollkommnung desselben betrachtet. Da nun noch nicht erschienen ist, was wir seyn werden, wenn unser verborgenes Leben in Gott wird offenbar werden, so hat der Apostel Grund, diese Vollendung unserer geistigen Auferstehung als eine Sache des Glaubens darzustellen. *Erasm.: igitur si commortui sumus Christo mortuo, a pristinis vitiis liberi, confidimus fore eiusdem beneficio, ut posthac per vitae inculpatae innocentiam una cum vivente vivamus, et ita vivamus, ne relabamur unquam in mortem, et in hoc Christi simulacrum quoad fieri potest referentes. Neque enim ille sic resurrexit, ut denovo ius aliquod morti in se permitteret, sed revixit immortalis deinde futurus.*

B. 9. Christus, der Schuldlose, war nur in den irdischen, von den Folgen der Sünde zerrütteten, Weltlauf eingetreten und hatte den damit zusammenhangenden *πανάτος* auf sich genommen, um die Erlösung zu stiften; nachdem sie gestiftet, hat der *πανάτος* gar keine Beziehung mehr auf ihn. Das *αυθιναειν* scheint hier

den Begriff einer usurpirten Gewalt in sich zu schließen, da eigentlich — bei der Unschuldlichkeit Christi — kein Grund zum Dativos vorhanden gewesen wäre.

B. 10. Der Apostel giebt den Grund an, warum auch bei Christo nur ein einmaliger Tod statt finden könne. — Zuerst ist in Bezug auf die Interpunction zu bemerken, daß die griech. Interpreten richtig vor ἁμαρτιᾷ das Comma setzen, der Syr. dagegen, die Vulg., Cras m. u. A. setzen es hinter ἁμαρτιᾷ, welches zwar auch einen Sinn giebt, aber lange nicht einen so treffenden. Denn der Grund reicht nicht hin, diese letztere Interpunction zu rechtfertigen, daß τῇ ἁμαρτιᾷ und τῷ θανάτῳ keinen passenden Gegensatz gebe. Der Sache nach soll auch nicht ἀποθ. τῇ ἁμ. dem ζῆν τῷ θ. gegenüberstehen, vielmehr hat Paulus nur einen formellen Parallelismus beabsichtigt, wie öfters. Folgen wir dagegen der allgemeiner angenommenen Interpunction, welche das Comma vor ἁμαρτιᾷ setzt, so finden wir hier sehr treffend den Grund angegeben, warum Christus nicht mehr als einmal sterben konnte. De f u m.: κ. τοσοῦτον οὐκ ἐτι ἀποθανεῖται, ὅτι ἐκεῖνο το ἀπαξ ὁ ἀπεθάνεν, οὐχ ὡς ὑπερθνήσκος θανάτου κατα τ. λοιπούς ἀνθρώπους ἀπεθάνεν, ἀλλὰ δια τὴν τοῦ κόσμου ἁμαρτίαν, ἵνα ταυτην ἀνελῇ κ. θανατώσῃ. E t r y f.: σκοπον παλιν αὐτοῦ τὴν φιλονεικίαν, κ. πῶς ἀπο τῶν ἐναντιῶν αὐτο κατασκευάζει. ἐπειδὴ γὰρ εἶκος ἦν τινὰς θορυβεῖσθαι δια τ. σταυρον κ. τ. θάνατον, δεικνυσιν ὅτι δι' αὐτο μὲν οὖν τοῦτο χρη θάρρειν λοιπόν. μὴ γὰρ ἐπειδὴ ἀπαξ ἀπεθάνε φησι νομοθεσῇ αὐτον θνήσκον εἶναι. κ. γὰρ δια τοῦτο αὐτος ἀθάνατος μένει. θάνατον γὰρ θάνατος ὁ θάνατος αὐτοῦ γεγονός. κ. ἐπειδὴ ἀπεθάνε, δια τοῦτο οὐκ ἀποθνήσκει. κ. γὰρ ἐκεῖνον τὸν θάνατον τῇ ἁμαρτιᾷ ἀπεθάνε. Calvin: dominium mortis ad momentum subeundo in aeternum ipsam deglutivit. Es geht hieraus hervor, daß das τῇ ἁμαρτιᾷ, mit ἀποθ. verbunden, hiet einen andern Sinn habe, als wo es von Menschen gesagt wird. Am nächsten läge, es dem Sinne nach nicht verschieden von ὑπερ τῶν ἁμαρτιῶν zu nehmen. Paulus konnte lieber den Dativ setzen, entweder um das, was er von Christo sagt, selbst der Sprachform nach dem analog zu machen, was er oben von den Gläubigen sagte, oder wahrscheinlicher um einen

formellen Parallelismus mit τῷ Θεῷ zu bilden. Es findet sich ein Beispiel aus Euripides, *Andromach.* V. 334.: ταῖν τε καὶ τῇ σῇ θυγατρὶ, statt ὑπὸ τῆς οἷας θυγατρὸς. Treffender möchte es aber seyn, auch hier die ἀμαρτία als den κυριος zu betrachten, wie es vorher vom Πάνατος hieß. Da Christus einmal die Folgen der Sünde über sich genommen, da er in der menschlichen Natur, wie sie jetzt ist (Phil. 2, 7.) erschien, so mußte er auch der ἀμαρτία dieses Opfer bringen, er mußte für sie, d. h. in Folge ihrer, sterben. Eine falsche Erklärung dieses Dativs hat Aug. im *Enchir.* c. 41., wo er es per meton. für „sündlichen Leib“ nimmt: mortuus est carne, in qua erat similitudo peccati. In Bezug auf die Sache vergl. Hebr. 9, 26—28., wo ebenfalls das einmalige Sterben des Erlösers als hinlänglich zur Gründung einer ewigen Versöhnung dargestellt wird. — Ὁ δὲ Ἰῆς. Das δ nehmen die griech. Gramm., *Crasm.*, *Corn. a Lap. u. A.* für ὅτι, richtiger aber schon *Beza*, als Ellipse, indem καὶ fehlt, wie in τα λουπα, τ' ἄλλα, s. *Doß*. — Ζῇ τῷ Θεῷ. Der Ausdruck hat Schwierigkeit gemacht. *Theoph.* erklärt den Dativ: ἐν τῇ δυναμει τοῦ Θεοῦ. *Def.* „dadurch, daß er Gott ist, durch seine Göttlichkeit.“ Allein wir müssen vielmehr auch hier den Dativ in jener allgemeinen Bedeutung nehmen wie früher τῇ ἀμ. und wie auch von den Menschen ζῇ τῷ Θεῷ gesagt wird B. 11. „in Bezug auf Gott leben, für ihn leben.“ Diese Bedeutung ist stehend, 2 Kor. 5, 15. Auch bei den Griechen kommt ζῇ τι in dieser Bedeutung vor. *Demosth.*, περὶ Ἀλονησου, ed. *Reiske*, T. I. p. 80.: οἱ οὐκ αἰσχυνοῦνται Φιλιππῶ ζῶντες, καὶ οὐ τῇ ἐαυτοῦ πατριδι. Eben so *προς Φιλ. ἐπιστ.* p. 157. ib. Das ζῇ τῷ Θεῷ bei Christo steht gegenüber den ἡμερῶν ἀσθενείας oder τῆς σαρκος, *Hebr.* 5, 2, 7. So sagt daher *Justinianus* richtig zu dieser Stelle: Man kann gewissermaßen sagen „hier auf der Erde lebte der Heiland seinem Gotte und uns zugleich, insofern er um unsertwillen mit Rücksicht auf Uebel, Sünde, Tod und Satan lebte; alle diese Rücksichten hören jetzt auf, und Gott ist die einzige Beziehung seines Lebens.“ Eben so *Beza*. Es drückt daher *Pel.* richtig den Sinn aus: vivit in gloria deitatis. *Orig.*: expleto eo quod in forma Dei positus exinanivit semetipsum, et formam servi accepit, permanet in forma Dei et aequalis Patri.

B. 11. Nunmehr folgt wieder die Anwendung des Vorbildes des unsers Hauptes auf uns. In Bezug auf die Lesart ist zu bemerken, daß codd. A D E F G und nach ihnen Griesb. das *ἐλ-
vai* nach *νεκρὸς μὲν* auslassen, in denselben codd. fehlt auch das *τῷ κυρίῳ ἡμῶν*. — Man kann mit Griesbach u. A. hinter dem *ἡμῶν* ein Kolon machen. Besser ergänzt man dem Sinne nach zu B. 10. ein *καθὼς* und verbindet *ἡμῶν* mit *λογίζεσθαι*. In demselben Verhältnisse zu einem vorhergehenden Satz steht *οὕτω* Mtth. 5, 16. — *λογίζεσθαι*. Beza: colligite; refero ad syllogismum, ut inde colligamus ac vere sentiamus nos tum peccato esse mortuos per Christi mortis communicationem, tum Deo vivere i. e. iustitiae. Bgl. 3, 28.

Zweiter Theil: Die Gnade, nicht das Gesetz, führt den Christen zur Heiligung und eben dadurch wird die Heiligung gefördert. B. 12 — 20.

B. 12. Schon B. 11. war der Apostel aus dem Gebiet der Belehrung in das der Ermahnung übergegangen. Er spricht jetzt diese Ermahnungen noch erweiterter aus, knüpft aber an sie B. 14. die Verheißung des gewissen Sieges der Christen, weil dieselben unter der Gnade stehen, und dieser Umstand den Ernst der Heiligung nicht schwächt, sondern erhöht. Nicht mit Unrecht bemerkt übrigens Bucer über die Abfassung dieser Ermahnungen: cum primis hic et in omnibus adhortationibus Paulinis observandum est, quod ardent omnia, quod densa sint argumentis, iisque urgentissimis. Die Lesart der letzten Worte dieses Verses variiert sehr. Einige Väter lassen von *ἀντῇ* an alles hinweg, einige codd. lassen *ἀντῇ* *ἐν* hinweg, einige lassen alles andere aus bis auf *ἀντῇ*, noch andere lesen statt *ἀντῇ*: *ἀντῷ* oder *ἀντὸν* oder *ἀντην*. Griesb. läßt nun alles nach *ὑπακούειν* hinweg. Daß Paulus gar kein Pronomen geschrieben haben sollte, läßt sich allerdings schwer denken, denn der Satz ist dann völlig unklar, indem man nicht einmal das Subjekt zu *ὑπακούειν* weiß; von dieser Seite aus betrachtet möchte man geneigt seyn, einen Dativ in den Text mit aufzunehmen. Da indeß die Lesart von *ἀντῇ* so sehr variiert, und der Dativ allenfalls aus dem gleichfolgenden Verse (*τῇ ἀμαρτίᾳ*) ergänzt werden kann, so dürfte wohl die Griesb.

Verart richtig seyn, welche mit ὑπακούειν den Vers schließt. —

Μη οὖν βασιλ. Die älteren Ausleger machen mit Recht bei diesen Worten darauf aufmerksam, daß der Apostel nicht gerade die völlige Vertilgung aller sündlichen Lust im Herzen sofort von den Christen erwarte, wiewohl dies das endliche Ziel ist, sondern zunächst nur, daß die ungöttlichen Willensneigungen nicht Regenten des innern Lebens seyn sollen. Es soll demnach, wenn auch Sünde im christlichen Leben vorkommt, doch die innere Neigung davon abgekehrt seyn. Aug. Prop. 35.: quia non consentimus desideriis pravis, in gratia sumus. Vortrefflich ist der Ausspruch des Ehrst. zu diesem Verse: οὐκ εἶπε, μη οὖν ζητω ἡ σαφ, μηδε ἐνεργεῖτω, ἀλλ' ἡ ἁμαρτία μη βασιλευτω. οὐ γαρ τ. φουσιν ἡλθεν ἀνελεῖν, ἀλλὰ τ. προαιρεσιχ διορθῶσαι. εἰτα δεικνυς οτι οὐ βία κ. ἀναγκη κατεχομεθα ὑπο-τῆς πονηρίας, ἀλλ' ἐκοντες, οὐκ εἶπε· μη τυραννεῖτω, ὅπερ ἀναγκης ἦν, ἀλλὰ· μη βασιλευτω. κ. γαρ ἀτοπον, εἰς βασιλειαν ἀγομενους τῶν οὐρανῶν βασιλιδα την ἁμαρτιαν ἔχειν, κ. καλουμενους συμβασιλευσεσθαι τῷ Χριστῷ αἰρεῖσθαι γενεσθαι τῆς ἁμαρτίας αἰχμαλωτους· ὡσπερ ἂν εἰ τις το διαδημα ζιψας ἀπο τ. κεφαλῆς δαιμονωσῃ γυναικι κ. προσαιτουσῃ κ. ῥακία περιβεβλημενη δουλευειν ἐδελοι· — εἰτα ἐπειδὴ βαρυ το περιγενεσθαι ἁμαρτίας, ὅρα πῶς κ. κοῦφον ἐδειξε κ. τον πονον παρεμυθησατο εἰπων· ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σωματι. τοῦτο γαρ δεικνυσι προσκαιρους ὄντας τους ἀγῶνας κ. τεχews καταλυμενους. Daß aber im natürlichen Menschen wirklich das dient, was Herr seyn sollte, und das Herr ist, was dienen sollte, ist offenbar. Nicht mit Unrecht daher nennen die Rabbinen die böse Natur des Menschen הַיָּזֵק הַגָּדוֹל den großen König, die gute dagegen עֲבֵרָה קְטַנָּה das weise arme Kind. (More Nebuchim, Th. III. C. 22.) Eine schöne allegorische Erklärung von Pred. Sal. 9, 14., die sich auf diesen Ausdruck bezieht, findet sich in Beth Israel, p. 19. col. 4. — Ἐν τ. θνητῷ σωμ. θνητος wird unter den Älteren von Origenes, Photius, unter den Neuern von Turretin, Ehr. Schmid u. A. gleich mit νεκρος, und zwar in der metaphorischen Bedeutung genommen. Νεκρος, mithin dann auch θνητος, in der Bedeutung „von göttlichen Lebenskräften entblößt,“ wie sonst πιστις νεκρα, ἐργα νεκρα. Turretin: cum dominium omne morte finiatur, hinc

colligit P., non debere amplius Christianos corpore suo abuti ad imperia peccati exequenda; cuius respectu corpus ipsorum veluti mortuum est. Andere wie Seb. Schmid nehmen *σῶμα* emphatisch wie *σὰρξ* für „die ganze gegenwärtige Natur des Menschen in ihrer Verderbtheit.“ Eben so scheint es Calvin zu verstehen, welcher erklärt: *tota hominis massa*. Man könnte auch *σῶμα* als die Bezeichnung der äußeren Erscheinung des Menschen betrachten und annehmen; daß der Apostel das Gebiet, innerhalb dessen die Sündenlust sich thätig erweise, angeben wolle; dann wäre es soviel als stünde *ὅντων ὑμῶν ἐν τῷ θνητῷ σ.* Am natürlichsten aber scheint es an dieser Stelle *σῶμα θνητον* in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen „der der Hinfälligkeit unterworfenen Leib,“ indem wir nämlich gleich darauf den Apostel von den Gliedern des Leibes reden hören. Er läugnet damit nicht, daß jede Sünde in der Verderbniß des Geistes ihren Ursprung habe, allein in die äußere Erscheinung tritt sie erst, wenn der Mensch seine Leibesglieder im Dienste der Sünde anwendet, wenn sein Auge den Gelüsten der Seele folgt Verbotenes zu sehen, seine Hand dem jähzornigen Verlangen des Herzens Gewaltthat zu üben u. s. f. Da nun der Apostel keine dogmatische Erklärung der Entstehung der Sünde zu geben beabsichtigt, so genügt es ihm vor der Sündenlust, wie sie sich in der Erscheinung darstellt, zu warnen. Vengel treffend: *cupiditates corporis sunt fomes; peccatum ignis*. An andern Orten ermahnt Paulus, Seele und Leib rein zu erhalten, 1 Thess. 5, 23. Der Zusatz *θνητος* ist wohl, wie Chryst., Grot. u. A. bemerken, gemacht, um durch Hinweisung auf die unvergängliche Herrlichkeit, in welche dieser gebrechliche Bau verklärt werden soll, den Christen zu ermuthigen. Theod.: *ἡ μὲν τ. παθημάτων κινήσις τε κ. ἐποχλησις κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐγγίνεται. τῶν δὲ ἀπειρημένων ἡ πρᾶξις τῆς γνώμης ἐξηρεται. ἐδείξε δὲ κ. τοῦ πολέμου το προσκαίρον, θνητον τ. σῶμα προσαγορεύσας· τούτου γὰρ δεξαμεκον τ. θανάτου τ. ὁρόν, πανεταί κ. τῶν παθημάτων ἡ προσβολή.*

V. 13. Ausführung der im vorigen Verse ausgesprochenen Ermahnung. Das Abgestorbenseyn der Sünde soll positiv den Dienst der Heiligung mit sich führen. Theod.: *βασιλείας μνημονεύσας, ἀναγκαιώς κ. την ταυτῆς ἐδείξε πανοπλίαν, κ. τον τῆς πλῆξης ἡμᾶς ἐξοπαιδευσε τροπον, ὅπλοις γὰρ καθ' ἡμῶν*

ἡ ἀμαρτία τοῖς ἡμετέροις κεχρηται μελεσιν. — Wenn der Mensch wiedergeboren ist und das göttliche Lebensprincip in ihm wirksam geworden, so muß alles ihm dienen. So ist denn auch der Leib des Menschen und dessen Glieder an sich nicht sündlich, sondern wird es erst durch die verkehrte Willensneigung des Menschen, wie Chrys. zu diesem Verse bemerkt, indem er sagt, gleichweise bediene sich sowohl der Vaterlandsvertheidiger als der Mörder Waffen, ohne daß in den Waffen selbst etwas Verderbliches liege. Bei dem Wiedergeborenen nun werden alle jene Dinge, die vorher Organe des Sündenlust waren, Organe der Himmlischgefinntheit, also Förderungsmittel der Heiligkeit. Pel. schön: ut oculus, qui ante videbat ad concupiscendum, nunc videat nudum ad vestiendum (eum). Sic de reliquis membris advorte! — Παριστάνετε. Παριστάναι τι τι, jemandem etwas zu freiem Gebrauch vorlegen. Polyb., Hist. 3, 55, 6.: παραστήσας τα πληθὴ πρὸς το ἐξοικοδομεῖν τον κρημνον. Es entspricht dies Wort dem βασιλευτω im vorigen Verse, indem es anzeigt, was Pel. sagt: notandum quod homo membra sua cui velit parti exhibeat per arbitrii libertatem. — Τα μελη. Zurretin: non tantum externas notant corporis partes, sed etiam internas, adeoque ipsos affectus. Der Apostel schließt diese nicht aus, wiewohl er sie auch nicht eigentlich meint. — Όπλον, das hebr. חַי, kann also Werkzeug, Gefäß, Waffe heißen. Viele Ausleger im letzten Sinne, doch ist auch der erste sehr angemessen „Organe.“ — Ἀδικία hier: Unheiligkeit im Allgemeinen. — Ἀμαρτία hier die inwohnende überwiegende Sündenlust. — Ὡς ἐκ νεκρ. ζώντες. Mit Unrecht suchen die Ausleger hier eine ins Einzelne gehende Beziehung. Majus und Depling glauben, daß Paulus an die ὑποτροποισμοί, die Scheintodten der Heiden, denke, welche, wenn sie zurückkehrten, für heilig gehalten wurden. Wolf, Chr. Schmid u. A. meinen, daß Paulus darauf hinweise, daß die Christen, während die Juden geschlachtete Opferrhiere brachten, sich selbst als lebendige darbrächten, wie Röm. 12, 1. Dieser Gedanke ausgesprochen ist. Dann hätte sich aber in der That Paulus kaum unklarer ausdrücken können, wenn dies hier seine Meinung wäre. Vielmehr ist der einfache Sinn der Worte der, welchen Pel. ausdrückt: tanquam qui iam resurrexistis, quia tunc

nec carnaliter vivitur, nec peccato. — Ὅπλα δικ. τ. 3a φ. Der Gen. des Subst. *δικ.* zur Bezeichnung des Gegenstandes der Waffen oder Organe. Der Dativ kann mit *παροισήσατο* verbunden werden, natürlicher aber wird er als Dat. *commodi* betrachtet „für Gottes Sache.“

B. 14. Mehrere Erklärer sehen das Fut. *κυριεύσει* als imperativisch an. Schon Pel. führt diese Erklärung an, so auch Hunnius, Locke, Taylor, Heum. u. A. Mit dem Folgenden stände alsdann dieser Vers so in Verbindung: Es darf auch schon deswegen die Sünde nicht über euch herrschen, da ihr nicht mehr unter dem Gesetz steht, demnach als Christen höhere Verpflichtungen habt. Es ist diese Erklärung nicht geradezu verwerflich, weit mehr aber empfiehlt sich eine andere, die von den meisten Interpreten angenommen ist. Richtiger nämlich sehen wir in diesen Worten eine Verheißung, und in dem Folgenden die Begründung dieser Verheißung. So Orig., Chrys., Aug., Theod. u. v. A. Calvin: *exhortatus erat, ut omnes suas facultates in obsequium iustitiae applicarent. At quum circumferant carnis reliquias, necesse est eos aliquantum claudicare. Proinde ne infirmitatis suae conscientia fracti, animos despondeant, tempestive occurrit, interposita consolatione ex eo petita, quod iam non exiguntur eorum opera ad severum legis examen. Mel.: non dominabitur idem est ac non damnat vos, sed placet inchoata obedientia propter gratiam. Photius: μή γαρ ἔστω ὑμῶν ὁ τ. ἀμαρτίας πολεμος προφασις, ἀσθενής ἐστὶ νῦν ἡ ἀμαρτία, οὐ δύναται κυριεύειν, ἐὰν μὴ ἡμεῖς ἐκόντες ὑποκατακληθῶμεν αὐτῇ, ἀλλὰ προσβάλ-λει μεν; οὐ κυριεύει δε. Grasm.: neque vero periculum est, ne pecc. vos nolentes in pristinam retrahat servitutem, quandoquidem iam non estis obnoxii legi, quae cupiditates irritabat potius quam coercerat. — Ganz falsch wird es demnach seyn, mit Roppe, welchem auch hierin urtheilslos Rosenm. beistimmt, hier in der Mitte des 14ten Verses einen Absatz zu machen, als schloße sich an dieser Stelle ein Abschnitt des Capitels, mit dem 15ten Verse sodann den neuen Abschnitt des Capitels zu beginnen, und den 15ten Vers selbst mit den Worten *οὐ γαρ ἔστω* anfangen zu lassen. Schon das *γαρ* ist dieser Abtheilung des Verses entgegen, welches aber Roppe als Uebergangspartikel betrach-*

tet und „freilich“ übersetzt. — *Οὐ γὰρ ἔσται κτλ.* Der *νομος* tritt äußerlich gebietend vor den Menschen und kann ihm keine Liebe zum Guten mittheilen. Die *χαρις* würfelt innerlich erneuernd. Auch hier fließt beim Apostel wieder Objectives und Subjectives zusammen. Die *χαρις* ist objectiv das unverdiente Wohlgefallen Gottes am Sünder, subjectiv das innere neue Lebensprincip, welches durch den Glauben an die objective Wahrheit der Vergnadigung in und durch Christum geweckt wird. Chrys.: *νομος μετα τοὺς ποταμούς τοὺς στεφάνους ἐπηγγέλτο. αὐτὴ δὲ προ-τερον ἐστεφανώσε, κ. τότε εἰς τοὺς ἀγῶνας εἰλκυσεν.* Treffend Aug. de continentia, c. 3.: non sumus sub lege, bonum quidem iubente, non tamen dante, sed sumus sub gratia quas, id quod lex iubet faciens nos amare, potest liberis imperare. Zur Erläuterung dienen noch folgende zwei Stellen: ad Num. 18.: ante legem sequebantur homines concupiscentiam carnis; sub lege traherantur cum sua concupiscentia; sub gratia nec sequimur concupiscentiam, nec trahimur ab ea, in pace nulla est concupiscentia carnis. Und Prop. XIII. ad Rom. 8, 20.: quod cum sit (cum gratia homini sub lege constituto donatur), tametsi desideria quaedam carnis, dum in hac vita sumus, adversus spiritum pugnant, ut eum ducant in pecc. non tamen his desideriis consentiens spiritus, quoniam est fixus in gratia et caritate Dei, desinit peccare. Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus. — Dagegen paßt es nicht zu dem Ganzen der paulinischen Lehre, wenn *ὑπο νομον* und *ὑπο χάριν* nur äußerlich aufgefaßt werden, wie von Grotius, Clericus, Limb. u. A.; welche es bloß erklären durch „altes und neues Testament, jüdische und christliche Religion.“ — *Ὑπο νόμον.* Beza: apud impios sub lege non esse significat pro arbitrio suo quidvis audere, sub gratia autem esse non posse dam-

X. 15. Am Anfange des Capitels hatte der Apostel jene falsche Consequenz angeführt und widerlegt, insofern dieselbe bei der Annahme des Christenthums geltend gemacht werden konnte, als sei nämlich keine Umkehr bei der Annahme desselben nöthig. Er hatte dabei auf den Taufritus gewiesen, welcher schon hinlänglich

zeige, daß im Christenthume alles auf völlige Umkehr abgesehen sei. Nun erneuert sich dieselbe Consequenz bei Betrachtung des fortgesetzten Wandels der Christen. Dieser Wandel findet nämlich statt, indem sie fortdauernd sich des objectiven, göttlichen Wohlgefallens erfreuen, und subjectiv vermöge dessen Erregungen und Belebungen durch den göttlichen Geist erfahren. Sollte nicht dies der fortgesetzten Heiligung nachtheilig seyn? Darauf entgegnet Paulus in den folgenden Versen: Indem der Sünder, der mitten in Sünden sich bewegt, die Vergebung der Sünden annimmt, nach Erlösung verlangt, so bekennet er dadurch, daß es ihm um Heiligkeit und die damit verbundene Seligkeit zu thun ist, demnach ist die Annahme des Christenthums ein aus innerem Herzensbedürfniß hervorgehendes, entschiedenes Verlangen nach Heiligung. Somit ist die Annahme der Erlösung von den Sünden gewissermaßen ein Eintreten in die Dienste des heiligen Gottes. Da nun die Vergabung nur solchen ertheilt wird, welche wirklich in die Dienste Gottes treten wollen, so sind sie hiermit auch verpflichtet, hinfort diese ihre Dienste durch Ernst der Heiligung zu erfüllen, und es läßt sich keine Unterbrechung in dem angetretenen Laufe nach dem Ziele der Heiligung denken. — Chrys.: ἐπειδὴ δὲ τοὺς ἀμαρτανῶσαι πεποιήμεν τ. ἀκροατὴν, ἀσφαλίζεται πάλιν αὐτὸν, ὥς ἀντιδρασὼς παραινέσιν εἰσαγαγὼν. Vortrefflich Calvin: quia Dei mysteriis perpetuo carnis sapientia obstrepit, necessario subicit hanc prolepsin. Nam quum lex bene vivendi sit regula, putamus, ea soluta, protinus corrumpere omnem disciplinam, frangi repagula, nullum denique manere discrimen boni et mali Haec quidem propria solutio est, nihil aliud quam maledictionem tolli, cui extra gratiam obnoxii sunt cuncti mortales. Sed P. quamvis id discrete non exprimit, oblique tamen ostendit. Die von den Heiden in dieser Hinsicht gemachten Vorwürfe, finden sich besonders stark in Kelsus Worten bei Orig. c. Celsum, l. III. c. 58., wo Orig. so schön darauf antwortet. Merkwürdig sind auch die Verunstaltungen des christlichen Glaubens in jener Hinsicht bei dem Heiden Zosimus, Histor. l. II. p. 114. ed. Ox., wo er von Constantins Sünden spricht, und ähnlich Julianus in seinen Caesares, wo er von Constantin redet. — Vergl. über den Vorwurf, als würde das Gesetz an sich aufgehoben, Röm. 3, 31. und 1 Kor. 9, 21. —

Ἀμαρτῆσθαι im Fut. als interrogatio deliberativa, s. Lipsius, de indic., p. 19.

B. 16. Es findet in diesem Satze keine Tautologie statt. Der Sinn ist dieser, daß, wenn einmal die Willensrichtung des Menschen sich für ein gewisses Gebiet bestimmt hat, sie dann einerseits wieder unwillkürlich von diesem Gebiete beherrscht und geleitet wird, andererseits die Verpflichtung auf sich hat, fortgehend diesem Gebiete ihre Kräfte zuzuwenden. Dadurch, daß der natürliche Mensch seiner Neigung zur Willkühr freien Lauf läßt, erhält die Sünde immer größere Anziehungskraft für ihn und macht ihn, indem sie seine Erkenntniß immer mehr unmittelbar verblendet, immer mehr zum blinden Diener seiner ungetragenen Begierden. Auf der andern Seite sieht sich auch der natürliche Mensch, und zwar mit nur mittelbar verblendeter Erkenntniß, gewissermaßen als verpflichtet an, fortgehend jenem Gebiete der Willkühr seine Kräfte zuzuwenden. Denn, um im Genuße seiner Sündenfrüchte sich zu behaupten, sind immer wieder neue Verfündigungen nöthig, und da keine Sünde wie keine göttliche That vereinzelt steht, so nöthigt ihn, wenn nicht eine völlige Umkehr eintritt, der fortgehende Zusammenhang des nachfolgenden Lebens mit dem vorhergegangenen zu erneuten Vergehungen. (Die Talmudisten sagen schön in Pirke Aboth: „Der Lohn einer guten That ist eine gute That, der einer bösen eine böse.“) Wegen dieser bindenden Macht der Sünde, mit der sie theils unmittelbar, theils mittelbar die Erkenntniß des Menschen verblendet, ist sie denn auch schon von den Alten, namentlich den Platonikern, als Herrin, die Sünder aber als Sklaven dargestellt worden. Wir führen nur zwei Stellen zum Belege an. Xenoph., Mem. l. IV. c. 5.: *ὅστις ἀρχεται ὑπο τῶν δια τοῦ σώματος ἡδονῶν, κ. δια ταύτας μὴ δύναται πράττειν τα βέλτεστα, νομίζει τοῦτον ἐλευθερον εἶναι; ἥμισυ ἐρη.* Seneca, Natural. Quaest. l. III.: *liber est qui servitutem effugit sui.* Haec est assidua servitus et ineluctabilis, et per diem ac noctem aequaliter premens, sine intervallo, sine commoatu; sibi servire gravissima servitus est. Auch die Rabbinen kennen diese Metapher. Sohar, Exod. fol. 48.: *qui malus est, sub potestate ipsius (concupiscentiae pravae) est, sicut servus sub potestate domini sui.* So auch in dem Ausspruche des Herrn, Joh. 8, 34. — Doch wenn Paulus mit an-

erkanntem Rechte eine *δουλαία* der Sünde lehrt, so ist es auffallender, wenn er auch eine *δουλαία* der Heiligkeit annimmt. Er erklärt auch B. 19., daß dieser Ausdruck nicht zu sehr zu urgiren sei, indeß ist er doch allerdings ebenfalls hier an seiner Stelle. Denn einerseits hat auch die Heiligkeit, namentlich durch die mit ihr verbundene Seligkeit, durch den Frieden, die Freude, die Seelenruhe, die sie dem Menschen verleiht, einen sanften Zauber für den, der sie erkannt hat, so daß sie durch eine sehnsuchtsvolle Ahnung unwillkürlich den Menschen wieder in ihr Gebiet lockt, sodann aber gilt es namentlich vom Christen, daß er bei seiner Bekehrung gewissermaßen zur Knechtschaft der Heiligkeit sich verpflichtet, und zwar aus dem oben angegebenen Grunde, weil ja in der Reue und Buße über seinen früheren Sündendienst, mit welcher er nach Vergebung und Erlösung verlangt, das Bekenntniß liegt, nunmehr einem andern Reiche angehörend zu wollen. Aehnlich fassen auch die meisten Ausleger den Zusammenhang und die Beweisführung des Apostels auf. Einige aber, wie Baumg., Mosh., heben allzu einseitig bloß das *εἰς πατέρα* und *εἰς δίκην* hervor, als Angabe des Lohns, und setzen das Argument des Apostels darein, daß er durch Vorstellung des traurigen Lohnes der Sünde die falsche Consequenz abweisen wolle. Allein dies wäre an und für sich betrachtet sehr unpassend, sodann weisen sich auch das *εἰς πατ.* und das *εἰς δίκην* durch ihre Stellung hinlänglich als untergeordnet aus, anderer Gründe zu geschweigen. Die Bezugnahme auf den Lohn B. 22. knüpft sich dort nur an die Ermahnung. — *Ὁ παριστὰς*. Dies drückt hier die freiwillige Gemüthsrichtung aus, die sich selbst der Sklaverei hingiebt, und dann auch alle deren Pflichten erfüllen muß. — *Ὁ υπάκουος*. Calv., Grot., Coccejus nehmen dies *ὡς* als Ablat.: eo quod obeditis. Natürlicher ist es, mit der Vulg., dem Syrer, auch hier es als den Dativ anzusehn, und diese beiden Worte entweder als einen pleonastischen Zusatz statt *ἐκείνου* zu betrachten, oder was vorzüglicher scheint, sie als einen durch das Relativ statt durch das Demonstr. mit *καὶ* verbundenen losen Zusatz anzusehn, so daß wir übersetzen: „dessen Knechte seid ihr und dem gehorcht ihr dann auch wirklich.“ — *Εἰς πατέρα* fehlt in codd. D E, dem Syrer u. A. Man kann indeß nicht leicht begreifen, wie es in den Text gekommen, wenn es ursprünglich

fehlte, denn des Parallelismus wegen kann es schwerlich eingeschoben seyn, da es doch zu εἰς δικ. keinen rechten Parallelismus bildet. Sind nun überdies die äußeren Auctoritäten nicht überwiegend, wie sie es nicht sind, so werden wir es im Texte behalten. Bei dieser Gegenüberstellung von θάνατος und δικ. scheint es, als ob θάνατος hier vorzugsweise sich auf das sittliche Verderben bezöge. Da indeß mit der δικ. auch die Befeligung gesetzt ist, so brauchen die andern Beziehungen des θαν. nicht ausgeschlossen zu werden. — Ὑπακοή. Bezä: novitas vitae quae nos ad obedientiam Dei disponit. Vgl. Cap. 5, 19. ὑπακοή. — Uebrigens macht Ehr y f. zu diesem Verse die Bemerkung: οὐπω λέγω τ. γενναν, οὐδε τ. πολλὴν ἐκείνην κολασιν, ἀλλὰ τ. ἐν ταῦθα αἰσχυνήν, ὅταν δοῦλοι γινεσθε, κ. ἔκοντες δοῦλοι κ. ἁμαρτίας δοῦλοι. κ. ἐπὶ τοιοῦτω μισθῷ ὥστε πάλιν ἀποθᾶναι . . . μὴ οὖν ἔκων σεαυτὸν προδῶς. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν πολεμῶν καὶ ἔκοντες παραδιδόνται πολλὰκις οἱ στρατιῶται· ἐνταῦθα δὲ ἂν μὴ αὐτὸς αὐτομολήσῃς οὐδεὶς σου περισσῆται. — Genauer als hier in diesem Verse wird der Einwand des vorigen widerlegt im 7ten Capitel. Dort zeigt der Apostel speciell, wie das Gesetz nicht vermöge Heiligkeit im Menschen zu befördern.

B. 17. Der Apostel zeigt, daß die Christen von Herzen Christen geworden sind, also von Herzen ihre Sünde erkannt, und von Herzen Vergebung gesucht haben, daß sie demnach entschieden an die Heiligkeit gleichsam wie als Knechte sich ergeben haben. Die Construction ist vernachlässigt. Es sollte heißen: ὅτι, πρὶν μὲν ὄντες δοῦλοι τῆς ἁμ., νῦν δὲ ὑπ., oder wenigstens sollte hinter ἦτε ein μὲν stehn. — Paulus spricht dieses Argument unter Form einer Dankfagung aus, wozu Bengel die gute Bemerkung: idioma Paulinum est, quod propositiones categoricas solet non categorice et nude, sed cum quodam quasi modo, i. e. cum significatione affectus, gratiarum actionis, voti etc. efferre, v. 1 Cor. 14, 18. 2 Tim. 2, 7. Haec observatio faciet, ut multis in locis et sententia sermonis et ardor pectoris apostolici distincte appareat. — Ehr y f.: οὐδε γὰρ ἀνθρωπίνης ἰσχυρὸς ἦν ἐκείνων ἡμᾶς ἀπαλλάξαι παντῶν, ἀλλὰ τ. θεῷ χάρις τῷ τοσαῦτα κ. βουλευθέντι κ. δυνήσαντι. κ. καλῶς εἶπεν, ὑπηκουσατε ἐκ καρδίας, οὐδε γὰρ ἠναγκασθήτε, οὐδε ἐβλασθήτε. τοδε κ. ἐγκωμιαζόντος ἐστὶν ὁμοῦ κ. καθάπτομενον:

οἱ γὰρ ἔμοιρας προσελθόντες κ. μηδεμίαν ὑπομεινάντες ἀνταγῆν, πῶς ἂν σχοίητε συγγνωμῆν, τίνα δὲ ἀπολογία ἐπιταί: προτέρα παλενδρομοῦντες; — Ὑπηκούσατε εἰς ὃν παρεδοθητε τυπον διδ. Das Zeitwort ὑπακούειν behält der Apostel, obwohl es hier weniger passend ist, bei, weil er vorher von der christlichen ὑπακοή gesprochen hatte. Es kann sodann eine zwiefache Hypallage statt finden. Wenn wir nämlich annehmen, daß ὑπακούειν hier, wie sonst nicht selten (s. Beispiele aus Appian und Josephus bei Rypke), mit εἰς construiert ist, so ist der Satz aufzulösen in ὑπηκούσατε εἰς τυπον διδαχῆς, ὃς παρεδοθη ὑμῖν, nach der Regel, daß die Verba, welche im Activo den Dativ der Person haben, diesen im Passivo in den Nom. verwandeln können. Hebr. 7, 11. ὁ λαὸς ἐπ' αὐτῇ νομοδοτήτο. So Castal., den Beza deswegen schilt: parvultis ei doctrinae rationi, quae vobis tradita est. Nehmen wir aber an, daß der Apostel ὑπακούειν wie gewöhnlich mit dem Dativ construiren wollte, so ist die Hypallage diese, daß das Nomen den Casus seines Relativs angenommen hat, und es ist aufzulösen in τῷ τυπῳ, εἰς ὃν παρεδοθητε. Diese Construction vertheidigt Beza und sagt zur Erklärung: hoc dicendi genus habet magnam emphasisin. Ita enim significatur evangelicam doctrinam quasi instar typi cuiusdam esse, cui velut immittamur ut eius figurae conformemur et totam istam transformationem aliunde provenire. Eben so bemerkt zu παρεδοθητε nach dieser Constructionsweise Theoph.: δεικνύναι ὅτι εἰ κ. αὐτοὶ προσῆλθον, ἀλλ' ὁμῶς τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος το πᾶν, προσεδηκε, το, παρεδοθητε. Das Passivum würde hier bezeichnen, daß der Geist Gottes es ist, der bewirkt, daß der Mensch dem Evangelium sich übergiebt, und man könnte auch das Pass. ἐδουλώθητε B. 18. als übereinstimmend mit diesem Pass. anführen. Allein das ἐδουλώθητε bezieht sich gerade darauf, daß eine freie Willensrichtung, die voranging, die Christen in diese heilige Knechtschaft gebracht hat, und das ὑπηκούσατε in diesem Verse hebt auch, vermittelt des ἐκ καρδίας, wie dies denn durch die ganze Argumentation erfordert wird, das Freiwillige bei dem ersten Annehmen der Vergebung und dem Eingehen in den Rathschluß der Erlösung hervor. Wir werden daher nicht anstehen, der ersten Constructionsweise zu folgen. Die Formel παραδίδοται τινι τι ist stehend für: „lehren, kund thun,“

Ap. 16, 4. 1 Kor. 11, 2, 15, 3. 2 Petr. 2, 21., wie im Lat. tradere disciplinam. Einer ganz anderen Construction folgt Orat., welcher εἰς τυπον διδ. gleichbed. nimmt mit κατὰ τυπον, und übersetzt: obedistis ad eum modum quem Evangelium praescribit, quique vobis est traditus. — Τυπος διδαχῆς. Vgl. Röm. 2, 20. μορφώσις τῆς γνώσεως. 2 Tim. 1, 13. ὑποτυπώσις ὑψαινοντων λόγων. Jamblīchus, Vita Pythag. c. 16.: κ. ἦν αὐτῷ τῆς παιδεύσεως ὁ τυπος τοιοῦτος κ. πρὸς ταῦτα ἀποβλεπων. c. 23. ἐνέκα τοῦ σαφωστερον γινεσθαι τον τυπον τῆς διδασκαλίας. — Ἐκ καρδίας. Dieser Zusatz war nöthig, um die Verpflichtung zu zeigen, dem treu zu bleiben, dem man sich einmal aus freien Stücken übergeben hat.

B. 18. Ἐδουλ. τῇ δικ. zeigt den gegenwärtigen Zustand der Abhängigkeit an. Falsch ist die Erklärung von Oratius, welcher zu δικ. bemerkt: iustitia i. e. laus pro iustitia, wogegen Calov richtig: iustitia notat proprie iustitiam i. e. sanctitatem vitae. Obedimus enim non ut laudem reportemus vel gloriam, sed ut iusti et sancti simus.

B. 19. Der Ausdruck ἑδουλωθῆτε „Knechte der Heiligkeit werden“ hatte etwas Auffallendes. Man konnte vielleicht irgend eine gefegliche Vorstellung damit verbinden. P. hält es daher für nützlich, denselben in den gewöhnlicheren Ausdruck auszuweisen „die Glieder im Dienste der Heiligkeit gebrauchen.“ — Ἀνθρωπινον λεγω. Ἀνθρωπινος hat eine zwiefache Bedeutung, die hier in Erwägung kommen kann. Nämlich einmal heißt es das, was der Mensch ertragen kann oder erträgt. Polus erklärt es in dieser Bed. durch το κουρον, εὐφορον. So sagt der Griechē ἀνθρωπινα ἀμαρταναι, Xenophon, Cyrop. I. III. c. 1, §. 22. So kommt es vor 1 Kor. 10, 13. (vgl. im Hebr. 2 Sam. 7, 14.). Diese Bedeutung wird für die vorliegende Stelle angenommen von Orig., Chrys., Theod., Bucer, Wetst., und zwar meinen diese Ausleger, der Apostel wolle die Leichtigkeit der Erfüllung seiner Forderungen anzeigen: „ich fordere nichts eure Kräfte Uebersteigendes.“ Theod.: τῇ φρονιμετῶν τ. παραινέσιν, οἶδα γὰρ τα ἐν τῷ θνητῷ σωματι κινουμένα παθῆ. Allein das, was der Ap. fordert, ein δοῦλος τ. δικ. zu werden, ist ja eben etwas Hohes, ist ein eigentliches πνευματικόν, welches der Ap. kaum als etwas Leichtes dargelegt ha-

ben möchte. Darum bleiben wir vielmehr bei dem gewöhnlichen paul. Sprachgebr., von dem wir in E. 3, 5; handelten. Danach hieße es „ich bequeme mich der gewöhnlicheren Denf- und Sprechweise an.“ Dieses kann nun aber wieder verschiedene Beziehungen haben. Es ist dabei das δι' ἀσθενειαν τῆς σαρκος zu berücksichtigen. Dieses kann mehr die sittliche Unvollkommenheit, oder mehr die intellectuelle bezeichnen. Im letzteren Falle wäre der Sinn: „eure mangelhafte menschliche Natur macht es notwendig, daß ich sehr deutliche Bilder aus dem gewöhnlichen Leben wähle.“ Grot.: sensus spirituales exprimo per similitudines rerum vulgarium et vobis notarum. In diesem Falle würde der Ap. die geringe Fassungskraft der Römer als etwas zufällig gerade in ihnen Vorhandenes rügen; dazu würde sich aber der Ausdruck τῆς σαρκος nicht passen, der immer auf das gemeinsam Menschliche sich bezieht. Besser und auch bedeutungsvoller wird die Erklärung, wenn wir ἀσθενεια τῆς σαρκος auf das Sittliche beziehen „der irdische, fleischliche Sinn.“ Diesem erschien die Heiligung als eine δουλεια, für den wahrhaft Erleuchteten, für den πνευματικός, war sie die ächte ἐλευθερία. Dann bezieht sich das ἀνθρωπίνος mehr auf die unter den Menschen gewöhnliche Denkweise. — Cras m., Beza, Seb. Schmidt fassen es so: „wegen eurer ungöttlichen Gesinnung bedürft ihr recht starker Arznei, muß ich euch die Sache in recht starken Ausdrücken schildern.“ — Ὅτι περ παροστησατε. Def.: πολλῶν μὲν μείζονα ἔδει τ. Χριστῷ τὴν δουλειαν παρασχεῖν κ. τ. δι-καιωσιν, ἢ περ ὅσων παροσχete τ. ἀκαθαρσιᾶ κ. τ. ἀνομίᾳ, πλὴν δια τ. ἀσθ. τ. σαρκος τ. ἰσὴν ἀπαιτῶ. Anselm. schōn: sicut ad peccandum vos nullus cogebat timor, sed ipsius libido voluptasque peccati, sic ad iuste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed ducat delectatio iustitiae. Sicut ergo ille iniquissimus, quem ne poenae quidem temporales deterrent ab immundis operibus, ita iustissimus ille, qui ne poenarum quidem temporalium timore revocatur a sanctis operibus. — Ἀκαθαρσία heißt gewöhnlich „Wollust,“ könnte aber hier auch allgemeinere Bed. haben. Calv. meint, daß ἀκαθ. vorzugsweise die sinnlichen Sünden bezeichne, wie ἀνομία die Gewaltthatigkeiten. — Εἰς τ. ἀνομίαν. Das εἰς τ. ἀν. muß nach dem parallelistisch ihm gegenüberstehenden εἰς τ.

ἀγασσιν erfüllt werden. Sonach brüdt als den Endzweck aus, das erste ἀνωμα ist die gefeglose, zügellose Begierde, das zweite bezeichnet die fortwährenden Aeußerungen jener innerlich aufsteigenden ungetregelten Begierden, zu deren Organen der Mensch seine Glieder hingiebt. So Beza, Baumg., Mosh.; Heum. übersezt richtig: „so daß ihr Sänder wurdet.“ Dagegen Theoph.: οὐ γὰρ διηρνηκα τίνα ἀμαρτίαν ἐποιήσατε, ἵνα οὐδὲ ἀπὸ ταύτης, ἀλλ' ὑπεκκαύμα ταύτην ἔχετε εἰς τὸ ἐπιπλεον ἀνομεῖν, und so Eraszm., Luther u. v. A., allein theils ist der Parallelismus entgegen, theils erlaubt es auch die Sprache nicht wohl, welche εἰς ἀνομίας als ἀν. fordern würde. Demnach ist der Sinn: „So wie früher die Begierden eurer Lust an euern Gliedern stets willige Werkzeuge zur Erreichung ihrer Absichten fanden, indem wirklich gefeglose Handlungen daraus hervorgingen, so seien jetzt eure Glieder willige Werkzeuge der heiligen Regungen eures Innern zur Beförderung der Heiligung.“

Dritter Theil: Lohnende Aussicht auf das endliche Ziel der Heiligkeit. B. 20 — 23.

B. 20. Nachdem der Ap. bis hierher gezeigt hatte, daß es in der Natur des Christenthums liege, daß dasselbe eine fortgehende Heiligung erzeuge, sucht er zu derselben nunmehr auch zu ermuntern, indem er auf den endlichen Ausgang einer solchen fortgesetzten Heiligung hindeutet. Das γὰρ, welches die Christen in der Heiligung bestärken soll, weist auf das B. 22. von dem Lohne der Christen Gesagte hin. — Ἐλευθεροί ἦτε τ. ὁ. Die meisten älteren und neueren Ausl. Orig., Theoph., Desf., Beza, Limb. sehen in dieser zweiten Hälfte des Verses nur die Verstärkung der erstern: da ihr der Sünde dienstbar waret, waret ihr gänzlich der Heiligkeit entfremdet; so daß Ἐλευθεροί hier so viel wäre, wie plane alieni. Allein dann würde dieser Vers nicht zu B. 21. passen. Bei Erwägung des Verhältnisses beider Verse zu einander ergibt sich, daß B. 20. etwas beim Sündendienste Erfreuliches zugeben soll, welches aber Vers 21. wieder verleidet, indem auf das endliche Ziel des Sündendienstes hingewiesen wird. Das Erfreuliche nun beim Sündendienste ist das Freiseyn von der Herrschaft der göttlichen Auctorität des

Gesetzes der Heiligkeit. So lange nämlich der Mensch ganz und gar der Sünde sich preis giebt, wird seine Erkenntniß immermehr verdunkelt, so daß er immer weniger die strafende Stimme des Gewissens vernimmt und also gewissermaßen — wie es ihm erscheint — in gar keiner Beziehung zur Heiligkeit steht. Diese Zügellosigkeit, wenn sie etwas Erfreuliches ist, glebt der Ap. zu, allein er fragt nun B. 21. nach dem Ausgange derselben. Wir werden demnach die Verbindung beider Verse so angeben: „da ihr im Sündendienste waret, hattet ihr freilich das voraus, daß ihr gänzlich außer aller Dienstbarkeit der Heiligkeit standet, doch laßt uns dabei nur auf den endlichen Ausgang blicken!“ — Den Sinn dieser beiden Verse glebt richtig, wiewohl er ihren Zusammenhang falsch auffaßt, Cras m.: *quamdiu versabamini in paganismo, quoniam serviebatis peccato, videbamini a iustitia alieni, neque quidquam illi debere, cui nondum eratis addicti. Nunc nihil est quod possit praetexti. Quodsi ipsa recti natura parum vos movet, fructum obsequii longe diversissimum expendite, qui utrumque servitutis genus estis experti.* Ueber den ethischen Gehalt dieses Ausspruches des Ap. bemerkt trefflich Thom. Aq.: *quantum ad hoc quod dicit: liberi fuistis iustitiae, id praecipue contingit his qui ex certo proposito peccant. Nam illi qui ex infirmitate vel passione peccant, aliquo freno iustitiae retinentur. Sciendum tamen est, quod iste status habet veram servitutem, libertatem autem non veram, sed apparentem. Cum enim homo sit id quod est secundum rationem, tunc homo vere est servus quando ab aliquo extraneo abducitur ab eo quod est rationalis.*

B. 21. Der Ap. fordert die Christen zu dem heilsamen Gesäße auf, in ihre unselige Vergangenheit zurückzublicken, um dadurch sich lebendiger zu erinnern, welch' hohe Gnadengüter ihnen jetzt als Jüngern Jesu zu Theil geworden sind. Calv.: *pī simul atque illuminari incipiunt* Xi spiritu, totam vitam praeteritam, quam extra Xm egerunt, damnabilem libenter agnoscunt, ac tantum abest, ut conentur excusare ut potius eos ani pudeat. Quinetiam hanc ignominiae suae recordationem perpetua in animum revocant, quo sic pudefacti verius ac propensius coram Domino humilientur. — *Ἐφ' οἷς νῦν ἐπαίox.* Es kann hier eine zwiefache Construction

angenommen werden. Es kann hier nämlich das $\alpha\gamma' \text{ ois}$ an $\kappaαρτον$ angeschlossen und der ganze Satz mit in das Gebiet der Frage gezogen werden. Dann müßte man vor $\alpha\gamma' \text{ ois}$ ergänzen $\epsilonκ τῶν ἐργῶν τούτων$. So Chrys., Erasmus, Bengel u. A. Natürlich aber und weit nachdrucksvoller ist es, von $\alpha\gamma' \text{ ois}$ an die Antwort beginnen zu lassen, vor demselben $\tauοιαῦτα$ zu suppliren, und zu übersetzen: „solch' einen Lohn, dessen ihr euch jetzt schämt.“ Diese Construction bestätigt sich auch dadurch, daß das $\tauο γαρ \tauελος$ unmittelbar sich an $\epsilon\piαισ\chi.$ anschließt. So Clem. Alex., Luther, Heum. u. A. Calvin macht treffend darauf aufmerksam, wie erst jetzt die Schaam eintritt, weil der Mensch während des Sündigens die Herabwürdigung durch die Sünde nicht empfindet: *innuit enim quam coeco nostri amore laboremus, dum peccatorum tenebris sumus obvoluti, qui tantas in nobis sordes non reputemus. Sola est lux Domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem. Ille igitur demum Christianae philosophiae primordiis imbutus est, qui sibi serio displicere, ac suae miseriae verecundia confundi bene didicerit. Tandem a consequenti apertius etiamnum indicat quantum erubescere debeant, quum intelligant se fuisse in praecipitio mortis et ruinae propinquos imo iam mortis portas ingressos, nisi Dei misericordia retracti essent.* — $\tauο γαρ \tauελος \kappa\tau\lambda.$ Nicht unpassend wäre es, mit $\epsilonαρ\chi.$ hinter $\tauελος$ abermals ein Fragezeichen zu setzen, und $\thetaανatos$ als die Antwort anzusehen. Das $\tauελος$ nehmen Verschiedene in verschiedenem Sinn. In der LXX. für $\sigma\omega\psi$, $\eta\omega$ und $\gamma\psi$. Einige nehmen es gleich $\kappaαρτος$. Erasmus, Schmidt: vectigal. Andere in der Bed. „Strafe“, $\epsilonαρ\chi.$, Krebs. Wir dürfen es aber hier in keinem anderen Sinne nehmen als gleich darauf, wo es in Bezug auf die $\deltaικ.$ vorkommt. Da wird es von $\kappaαρτος$ unterschieden, und heißt: „Ausgang, Endziel.“ Chr. Schmidt: ultima linea flagitiorum. Eben so kommt $\tauελος$ vor Phil. 3, 19. 2 Kor. 11, 15. $\thetaανatos$ im Gegensatz zu $\zetaωη αιωνιος$ bezeichnet das (ewige) Elend.

B. 22. $\epsilon\iotaς \alpha\gammaιασμον$. Das $\epsilon\iotaς$ können wir auf zweifache Art erklären. Es ist entweder statt $\epsilonν \alpha\gammaιασμῳ$ gesetzt, dann ist der Sinn: „in der Heiligung liegt so viel Befeligung,

daß dies eine schöne Frucht ist." Oder es drückt sie wirklich das Ziel, den Ausgang jener Frucht aus, wie denn in dieser Bed. das γ im Hebr. so oft Zufüge bildet. Als die Früchte betrachtet sodann minder gut Seb. Schmidt die guten Werke, vielmehr scheint man alsdann die Wirkungen des heiligen Geistes darunter verstehen zu müssen, die göttliche Kraft zum Guten, durch welche allein Heiligung möglich ist. Gewöhnlich sagt man καρπος εἰς ἀγιασμον sei hier geradezu so viel als καρπος ἀγιασμοῦ, welches aber unabweislich ist. — Το δε τέλος. Def.: ἐκ τῶν δεδομένων τ. προσδοκώμενα πιστεύται, τούτους ἀπο ἀγιασμοῦ τὴν αἰώνιον ζωὴν.

B. 23. Ὁ ψωνιον ist der Sold der Soldaten. Da P. die Sünder als Untergebene der Sünde dargestellt hatte, paßte der Ausdruck um so mehr. Wenn sich der Mensch ihr anheim giebt, verheißt sie allerdings etwas anders, aber sie täuscht ihn mit scheinbaren Gütern, während er ein bleibendes sucht, und diese scheinbaren Güter selbst weisen sich nachher als Verderben aus, indem bei ihrem Genuß das wahre Wesen des Menschen unberücksichtigt bleibt. Sehr schön ist es, daß diesem ὄψωνον der Ap. auf der Seite der Heiligkeit das χάρισμα gegenüberstellt, denn die Sünde, weil sie der wahren Natur des Menschen widerstrebt, verspricht Lohn, die Heiligkeit aber, weil sie allein die Natur des Menschen befriedigt, fordert von dem Menschen Gehorsam und läßt ihn die damit verbundene Seligkeit nur als Gnadengeschenk betrachten. Aug. Epist. CV. ad Sixt: adversus elationis pestem vigilantissime militans; stipendium, inquit, peccati mors. Recte stipendium quia debetur, quia digno retribuitur, quia meritum redditur: deinde ne iustitia de humano se extolleret bono merito, sicut humanum malum non dubitatur esse pecc., gratia inquit Dei vita aeterna. — Allzu gelehrt und darum falsch Grot., Wetst.: χάρισμα im militärischen Sinn ein Donativ im Gegensatz zu ὄψωνιον dem eigentlichen Solde.

Capitel VII.

I n h a l t.

Da P. in dem vorigen Cap. behauptet hatte, gerade dadurch werde bei den Christen das Obliegen der Heiligung gewiß, daß sie nicht mehr unter dem Gesetze ständen, sucht er nun ferner zu zeigen, wie in der That die Christen durchaus in keinem Bezuge mehr zum Gesetze als einem Antreibungsmittel zur Heiligkeit stehen, und wie, so lange der Mensch nur durch das Gesetz sich zur Heiligkeit antreiben läßt, zwar ein fortwährender Kampf in ihm seyn wird, welcher aber, da seine Liebe zum Gebote da ist, nicht in der Heiligkeit fortdauert, vielmehr mit jammervoller Verzweiflung über den unaufhörlichen Zwiespalt endigt.

T h e i l e.

1) Christen sind wirklich ganz ohne alle Beziehung auf's Gesetz als Antreibungsmittel zum Guten und gerade deshalb sind sie heiliger als der unter dem Gesetze Stehende, B. 1 — 7. 2) Darthnung des Verhältnisses des Ges. zu den verkehrten Willensneigungen des Menschen, woraus hervorgeht, daß es selbst heilig ist und nur die verkehrte Willensrichtung der Menschen daran Anlaß zur Sünde nimmt, daß es aber auch eben deshalb nicht Heiligkeit bewirken kann. Es deckt den Zwiespalt nur auf, ohne ihn heben zu können. B. 7 — 25.

Erster Theil: Christen sind wirklich ganz ohne alle Beziehung auf's Gesetz als Antreibungsmittel zum Guten und gerade deshalb sind sie heiliger als der unter dem Gesetze Stehende, B. 1 — 7.

B. 1. Der Ap. hatte freilich zu Ende des vorigen Cap. nicht sowohl vom Verhältnisse des *νομος* zu Christo gesprochen, als von der *ἀμαρτία* und *σαρξ*. Allein er war ja davon ausgegangen, daß eben, so lange der Mensch unter dem *νομος* sei, die *ἀμαρτία* nicht ertödtet werde. Daher schließt es sich wohl an, wenn er nun zeigt, daß das Gesetz als Antrieb zur Heiligung für

die Christen nicht mehr gelte, daß ihre Heiligung jetzt ganz und gar das Resultat der Gnade seyn müsse, insofern dieselbe objectiv dem Menschen vorgehalten wird und subjectiv ihm als innerer Antrieb dient. Um nun die Entbindung der Christen vom Gesetz als Antrieb zur Heiligung darzuthun, läßt er auch hier sich nicht auf eine begriffliche Erörterung ein, sondern bedient sich wieder eines Bildes, durch welches er seine Sache anschaulich machen will. In diesem Bilde ist aber manche Dunkelheit, es hat daher sehr mannigfaltige und von einander abweichende Erklärungen erhalten. Die Abweichungen im Einzelnen werden wir bei Erklärung des Einzelnen bemerken. Die beiden verschiedensten Ansichten vom Ganzen sind die — um sie nach ihren ältesten Urhebern zu benennen — Origenistische und Augustinische. Die letztere ist folgende, wie er sie Prop. 36. ausspricht: *cum ergo tria sint, anima tanquam mulier, passiones peccatorum tanquam vir, et lex tanquam lex viri; non ibi peccatis mortuis, tanquam viro mortuo liberari animam dicit, sed ipsam animam mori peccato, et liberari a lege, ut sit alterius viri i. e. Xi, cum mortua fuerit peccato, quod fit, cum adhuc manentibus in nobis desideriis et incitamentis quibusdam ad peccandum non obodimus tamen, nec consentimus, mento aervientes legi Dei.* Dieser Auslegung folgen Justinian, Toletus, und Beza. Letzterer sagt: Es giebt zwei Ehen. In der ersten ist der alte Mensch das Weib, die überwiegende Sündenlust der Mann, Vergehungen aller Art die Erzeugnisse. In der andern ist der neue Mensch das Weib, Christus der Mann, die Früchte des Geistes nach Gal. 5, 22. die Kinder. Wenn man dieser Auslegung folgt, macht das Gleichniß weniger Schwierigkeit, als bei andern Erklärungen, dann ist nämlich der Sinn dieser: Euer früherer Gatte war die Sünde, diese hat Christus ihren Folgen nach am Kreuze aufgehoben, woraus auch die wirkliche Aufhebung hervorgeht, demnach seid ihr von dieser Eheverbindung frei. Nun verhaltet auch ihr, vermöge der Ertdödtung der Sünde, zu derselbigen euch wie todt. Bei dieser Erkl. des Sages müßte man annehmen, daß der Ap. das zuletzt im vorigen Cap. Ausgeführte nochmals unter andern Bildern wiederholen wolle. Allein wenn auch das Gleichniß selbst bei dieser Auslegung keine Schwierig-

keit macht, so ist doch der Zusammenhang völlig dagegen, indem das 7te Cap. von B. 7. an durchaus von dem Verhältnisse des Sittengesetzes und nicht der Sünde zu den Menschen spricht. Dazu kommt, daß bei dieser Erkl. auf eine höchst unnatürliche Art B. 4. τῷ νόμῳ, und B. 6. ἀπο τοῦ νόμου von dem Geseze verstanden wird, und erst B. 5. bei dem τα δεα τοῦ νόμου die Erwähnung des Sittengesetzes zugestanden wird, wobei dann die wichtige Untersuchung B. 7. sich nur zufällig anknüpfen soll. Weit mehr hat dagegen für sich die andere Erkl., welche sich bei Orig., Chrys., Oek., Theod., Ambr., Hilar. findet; und von Thomas Aq., Calv., Bucer u. v. A. angenommen wurde. Es ist dieselbe folgende: Der Ap. stellt den Menschen als Weib vor, das einen Mann bedarf, insofern der Mensch nur in einem Höheren ruhen kann, welches Norm seines Lebens wird. Dieser Mann war früher das Sittengesetz. Dessen Würksamkeit als eines Gebieters ist aufgehoben, es ist für den Menschen wie todt, demnach kann und muß sich der Mensch einen andern Herrn wählen. So weit bis B. 4. Da kehrt plötzlich der Ap. den Vergleich um, indem er sagt: Ihr seid dem Geseze gestorben. Demnach schmelzen zwei Gleichnisse zusammen. Ein solches Uberspringen von dem einen in das andere kann man sich aber auch aus der Lebendigkeit des Ap. wohl erklären, zumal da beide Vergleiche völlige Wahrheit haben. Vgl. Stier, Beitr. zu gl. Schriftverst., Th. 2, S. 287. Chrys. und Theoph.: το ἀκολουθον ἦν εἰπεῖν, Ὥστε, ἀδελφοι, οὐ κυριεῖται ὑμῶν ὁ νομος· ἀπεθανε γαρ. Ἀλλ' οὐκ εἶπεν οὕτως ἵνα μὴ πληξῇ τοὺς Ἰουδαίους, ἀλλὰ τ. γυναῖκα εἰσαγεῖ τελευτησασαν, τούτων, αὐτοὺς, ὥστε διπλῆς ἀπολαβεῖν τ. ἐλευθερίας. Εἰ γαρ τελευτησαντος τοῦ ἀνδρος ἀπηλλαχται τ. ἐξουσίας τοῦ νόμου; πολλῷ μᾶλλον ἡλευθερωται ὅταν κ. αὐτὴ τελευτηκυῖα φαινῇται. — Was die Bed. von νομος betrifft, so redet der Ap. hier zu Juden und Jüdaisten, zunächst also muß νομος das mosaische Gesez bezeichnen, aber nicht in Bezug auf seinen Inhalt, sondern auf seine Form, insofern es nämlich Gesez ist, insofern es etwas äußerlich Verpflichtendes ist, vgl. das zu E. 3, 20. Gesagte. Da nun dieser Charakter des äußerlich Verpflichtenden statt innerlich Belebenden jedem Moralgesetze zukommt, so liegt auch hier dieser Deduction etwas für alle Zeiten und Men-

sehen Bestandes zu Grunde. — Ἀδελφοί, γινώσκον-
σι καὶ. Der Ap. macht einen solchen liebevollen Eingang, um,
was er zu sagen hat, tief in die Gemüther zu prägen. Daß er
denen, an welche er schreibt, Gesetzeskenntniß beilegt, zeigt nicht
gerade, daß es Judenchristen waren. Viele Heidenchristen waren
vorher Proselyten des Judenthums gewesen und kannten daher
das Gesetz. Das νόμος bezeichnet sonach hier das mosaische Ge-
setz. Ähnlich ist die Anrede Gal. 4, 21. Es kann nun aber ge-
fragt werden, auf welchen Theil des Gesetzes hier P. Bezug neh-
me. Mehrere Ausleger meinen, auf die Ehegesetze 5 Mos. 5, 18.
3 Mos. 20, 10., allein augenscheinlich beruft sich der Ap. nur in
Bezug auf B. 1. auf die Gesetzeskenntniß seiner Zuhörer, denn
B. 2. schließt er ja nur als einen Subsumtionsfall an B. 1., dem-
nach scheint der Ap. auf den talmudischen Gesetzespruch Bezug zu
nehmen: Tr. Schabbath fol. 151, 2. מִתְּנֵהוּ בְּיָד הָאִשָּׁה כִּי יָמָהּ
„Wenn der Mensch stirbt, hat er keine Verpflichtung mehr zu den
Geboten.“ Auch dieser Ausspruch konnte heidnischen Proselyten
des Judenthums, die sich um dergleichen Dinge bekümmern muß-
ten, bekannt seyn. — Ὅτι ὁ νόμος κυρ. Unrecht wäre
es, mit Ehr. Schmid hier unter dem νόμος das Ehegesetz zu
verstehen, vielmehr ist es hier das ganze mosaische Gesetz. Noch
verwerflicher ist es daher, wenn Carpz. nicht nur νόμος von
den Ehegesetzen versteht, sondern ἀνδρωπος als die Frau betrach-
tet, und dann zu ἡ ergänzt ὁ ἀνδρ. d. i. der Ehemann, wie
Carpz. will, so daß schon hier der Sinn der specielle wäre; das
Ehegesetz bindet die Frau, so lange der Mann lebt. Eben so ge-
zwungen verbinden Andere, Hammond, Elsn., ἀνδρωπου
mit νόμος in der Bed. ἀνδρωπινος. — Ἐφ' ὃσον χρό-
νον ἡ. Es ist hier die Frage, was für ein Subject wir zu ἡ
hinzuzudenken haben? Orig., Ambros. und danach Grasm.
Grot., Koppe nehmen νόμος als Subj. an. Weit richtiger
Aug., Deß., Thom. A. u. v. A., welche ἀνδρωπος ergänzen.
Das ergibt sich theils aus dem ὥστε ἀνδρ., welches B. 2. sich
durch γὰρ gleich hieran schließt, theils aus der Parallele 1 Kor.
7, 39. Freilich muß man sagen, daß, da alsdann unter dem ἀν-
δρωπος doch eigentlich auf den Mann hingedeutet wird, man
eigentlich erwarten sollte, daß P. von dem Tode der Frau spre-
chen würde, durch welchen der Mann der Herrschaft des Ge-

B. 4. Nunmehr schreitet Paulus zur Anwendung des Gleichnisses. Da es nun eigentlich heißen sollte: das Gesetz ist euch gestorben, so fragt sich, inwiefern Paulus dies sagen könne? Orig. meint, da im alten Bunde nur die Andeutung der Herrlichkeit des neuen gewesen, sei die *συνα* durch das *σῶμα* aufgehoben worden (Hebr. 10, 1.). Vielmehr giebt uns aber P. die Antwort auf diese Frage Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. Der Mensch konnte das Ideal der Heiligkeit nicht realisiren, alle Forderungen des Gesetzes nicht vollkommen erfüllen. Christus erschien und stellte die vollendete Heiligkeit dar. Objectiv betrachtet der Gläubige diese als die seine, während sie subjectiv durch das *πνεῦμα τ. Χοῦ* auf ihn übergeht. Insofern ist das Gesetz nicht mehr Richter über den Menschen, seine Anforderungen werden befriedigt (s. Aug. c. Faust. I. XV. c. 8.). Der Apostel behauptet nun aber auch das Umgekehrte, daß wir für das Gesetz gestorben sind; dies ist die natürliche Folge davon, daß das Gesetz für uns todt ist. Ist uns objectiv die Versicherung gegeben, daß es keine richterliche Gewalt mehr über uns hat, so ist auch die natürliche Folge davon, daß wir uns in unserm Innern nicht mehr in Beziehung darauf als auf einen Richter zu betrachten haben. — Das *τῷ νόμῳ* versteht nun in Uebereinstimmung mit der oben angegebenen Augustinischen Erklärung Justinian von dem Ehegesetze, Beza aber will, daß es hier gleichbedeutend mit *ἀμαρτία* sei, indem per meton. causa efficiens pro effecto gesetzt sei, welches kein Mensch glauben wird. — *Διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χ.* Einige kathol. Interpreten, wie Just., erklären *σῶμα* von dem mystischen Körper Christi, der Kirche, welcher die Christen durch die Taufe einverleibt werden. Vielmehr ist es offenbar, daß Paulus den gekreuzigten Leib Christi meint, durch den die Anforderung des Gesetzes, welches Schuldtilgung verlangt, befriedigt wird. Ähnlich Kol. 1, 22. 2, 14. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 10, 5, 10. Eph. 2, 15. — *Τῷ ἐκ νεκρ. ἐγερθ.* bildet einen leisen Gegensatz zu *σῶμα* sc. *θανάτῳ Χοῦ*. Der auferstandene Christus ist der zweite Eheherr der Seele und zugleich auch der Held, der sie von dem ersten Eheherrschaft durch den Tod entbindet und ihn durch seinen eignen Tod gleichsam tödtet. Paulus hebt die Auferstehung hervor, insofern Christus seitdem jene Machtvollkommenheit erlangt hat, die Erbsäten ihrem Ziel entgegenzuführen und namentlich ihnen auch die

Kräfte zu einem neuen Leben mitzutheilen. — *Ἰνα καρποφορήσωμεν τ. θ.* Theod.: κ. ἐπαίδη συναφειαν κ. γαμὸν τὴν εἰς τ. κυρίον προσηγορέουσ πιστίν, εἰκοτως δέκνυνσι κ. τὸν τοῦ γαμου καρπον. Graßm.: ita nunc felicius nacti matrimonium, fructum edatis, Deo socero Christoque sponso dignum. Gott wird in der That gleichsam als der Familienvater vorgestellt, welcher die Erlöseten mit Christo als ihrem Bräutigam verbindet.

B. 5. Daß diese Verbindung des Menschen mit Christo statt mit dem Gef. auch durchaus erforderlich gewesen sei, wofern eine wahre Heiligung erfolgen sollte, bezeugt nunmehr P., indem er die Christen auf ihre Erfahrung in dem früheren Zustande hinweist, wo die Sünde sich in ihnen so kräftig bewies. — *Ὅτε γ. ἡμεν ἐν τ. σαρκί.* Daß der Apostel durch diesen Ausdruck das Leben vor der Befehrung meine, ist klar, doch weichen die Interpreten in der specielleren Erklärung desselben ab. Theod., Def., Grot., Schleusn. verstehen unter *σαρξ* getadezu das A. T. Wenn man aber auch *σαρξ* im Gegensatz zu *πνεῦμα* abgeleiteter Weise auf die alttestamentliche Theokratie beziehen kann, so ist doch niemals die Grundbedeutung zu übersehen. Zunächst bezeichnet *σαρξ* den Zustand, in welchem der Mensch sich nach seinem geschichtlichen Zusammenhange von Natur befindet, in welchem er der göttlichen Lebenskräfte entbehrt. Insofern nun dies bei alttestamentlichen Theokraten der Fall war, insofern kann auch die ganze alttestamentliche Verfassung *σαρξ* genannt werden. *Ἐν σαρκί εἶναι* (E. 8, 8, 9.) gleich *κατὰ σάρκα περπατεῖν*, E. 8, 5, 13. Vgl. zu 7, 14. u. 1, 3. Treffend Calv.: solis naturae dotibus esse praeditum, sine singulari gratia qua electos suos D. dignatur. Ehrhfr.: οὐκ εἶπεν ὅτε ἡμεν ἐν τ. νομῇ πανταχοῦ φειδομενος δοῦναι αἰρετικοῖς λαβὴν, ἀλλ' ὅτε ἡμεν ἐν τ. σαρκί, τουτεστι ταῖς πονηραῖς πράξεσι, τῇ σαρκικῇ βίῃ. τοῦτο δὲ εἰπων, οὔτε αἰτιον εἶναι φησιν ἁμαρτημάτων τ. νομον, οὔτε ἀπαλλαττεῖ αὐτον τ. ἀπεχθείας, κατηγοροῦ γὰρ ταξίν ἐπέχε πικροῦ, ἀπογυμνῶν τ. ἁμαρτήματα. ὁ γὰρ τῷ μηδὲν πειθεσθαι βουλομένῳ πλεονα ἐπιταττων, πλεονάζει τὸ παραπτωμα. — Τα παθήματα τ. ἀμ. „Leidenschaften, Affecte,” eben so bei Profanscribenten und Gal. 5, 24. Xen., Cyr: 3, 1. 10. πάθημα συ λέγεις τῆς ψυ-

χῆς εἶναι τὴν σωφροσύνην, ὥστερ λυπὴν — οὐ μαθημα. —
T. δια τ. νομου. Fälschlich will Chrys. und Carpz. ergänzen *φαινόμενα, γνωστά*. Locke nimmt das *δια* als Bezeichnung des Zustandes (wie Röm. 2, 27.): that remained in us. under the law. Ihm folgt Mich.: „die beim Ges. bleiben.“ Vielmehr ist zu ergänzen *γεγονότα* nach B. 8. *Ca*lv.: hominis perversitas, quo magis iustitiae repagulis coercetur, eo furiosius erumpit. Doch hat auch der Apostel hier eben so wenig wie B. 8. *υπο του νομου* gesagt, weil ja nämlich das Gesetz nur Gelegenheitsursach ist. — *Ἐνεργεῖτο ἐν τ. μελ.* Einige, wie Duthof, wollten *ἐνεργ.* in passiver Bedeutung genommen wissen, welches zwar zulässig, doch kommt es unzähligemal im N. T. als Medium vor und nicht weniger bei Profanscr. (Raphael, Nott. Polybb.), so daß es am besten hier eben so. *Grasm.* bemerkt dazu: secreto agebant, nam occulta vis dicitur *ἐνεργεῖα*, velut in semine et vis mentis in homine. Das *ἐν* vor *μελ.* will Grot. „durch“ übersetzen, so daß die Glieder wie oben im 6ten Capitel als Werkzeuge betrachtet würden. Wir nehmen es in seiner eigentlichen Bedeutung, vergleichend B. 23. Der Apostel denkt sich die Sündenlust als ein Gift, welches, in dem innersten Grunde der Willensrichtung erzeugt, sofort die ganze Erscheinung des Menschen durchdringt, und alle Fähigkeiten des Geistes und des Leibes (*Limb.*: sub membris etiam comprehenduntur intellectus et voluntas) in seinen Dienst nimmt. Chrys.: *ἵνα μὴ δε τ. σαρκος κατηγορησῇ, οὐκ εἶπεν, ἃ ἐνεργεῖ τα μελη, ἀλλ' ἃ ἐνεργεῖτο ἐν τ. μελ.* ἡμ., *δεικνυς ἐτερωθεν οὐσαν τῆς πονηρίας τ. ἀρχὴν, ἀπο τῶν ἐνεργουντων λογισμῶν. ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τεχνιτου ταξιν ἐπέιχε, καθαράς δε τῆς σαρκος ἡ φύσις, οὕτως ἤχοῦσα ὡς ἠναγκαζεν ὁ τεχνιτης.* Mel.: primum enim illa ingens dubitatio, quae in omnium hominum animis haeret, certe est efficax in membris, quia propter illam dubitationem ruunt homines contra voluntatem Dei, ut, quia non confidunt Deo, multa faciant metu et diffidentia contra voluntatem Dei. Hanc autem diffidentiam augeat lex, quae, quia semper accusat, facit ut corda sint aversa a Deo, fugiant Deum, non invocent, non confidant . . . Est autem hic locus diligenter observandus, ut discamus illam dubitationem esse peccatum, ut repugnemus et erigamus

nos Evangelio et sciamus, esse cultum Dei, in illis terribus repugnare dubitationi et diffidentiae. Eine neue, große Lehre! — Εἰς τ. καρποφ. τ. θαν. Es wird das Sündenelend personificirt und Gotte B. 4. entgegengesetzt, als erlebte dasselbe gleichsam Freude an den in die Sündenlust sich stürzenden Sündern. Das Gesetz konnte nur das Bewußtseyn des Zwiespalts erwecken, ja die Lust zur Sünde wurde oft noch größer, wenn man sich des Verbots gewiß war (B. 8.), daher kommt durch das Gesetz der θάνατος, das Elend des Menschen, nur auf seine höchste Spitze.

B. 6. Im Gegensatz zu jenem gesegneten Zustande, stellt nun Paulus dar, wie die Christen mit einem neuen Lebenselemente Gott dienen und nach Heiligkeit streben. — Es ist hier zuerst die Lesart in Erwägung zu ziehen. Ἀποθανόντες findet sich in AC und sehr vielen Minuskel codd., desgleichen bei den griech. BB. und bei Rufin. Τοῦ θανάτου lesen DEFG, die Vulg. und die meisten lat. BB. Ἀποθανόντος endlich wollte man bei Chrys. finden, nach welcher Vermuthung es Beza, Piscator, Grot., Vitringa und verschiedene Andere in den Text aufnahmen, wiewohl von keinem cod. begünstigt. Allerdings scheint es auf den ersten Anblick, als habe Chrys. so geschrieben, indem er die Note macht: ὡσανει ἐλεγεν, ὁ δεσμιος, δι' οὗ κατεχομεθα, ἐνεκρωθη κ. διεβήνῃ, ὡστε τον κατεχομεθα μηδεν κατεχειν λοιπον, τούτῳ τ. ἁμαρτιαν. Allein vorher sagt er: καὶ πῶς ἡμεῖς κατηργηθημεν; τοῦ κατεχομενου παρα τῆς ἁμαρτίας ἀνθρώπου παλαιοῦ ἀποθανόντος κ. ταφέντος. Daraus geht hervor, daß Chrys. sagen will: Indem der alte Mensch gestorben ist für die Fessel der Sünde, die ihn band, ist auch die Fessel für ihn gestorben. Er hat daher so construirt: ἀποθανόντες πρὸς ἐκεῖνο ἐν ᾧ κ. So wie Chrys. oben einen Wechselvergleich zwischen Ges. und Mensch annahm, so hier zwischen Sünde und Mensch. Diesen seinen Sinn drückt Theoph. völlig aus: οὐκ εἶπεν, ὅτι κατηργηθη ὁ νομος, ἵνα μὴ πληξῇ τ. Ἰουδαίους· ἀλλὰ κατηργηθημεν ἡμεῖς ἀπο τ. νομου, ὁ ὅστις, ἀπελυθημεν ἀποθανόντες, κ. νεκροὶ κ. ἀκίνητοι γενομενοί. πρὸς ἐκεῖνο τ. πρᾶγμα ἐν ᾧ κατεχομεθα. Ἐν αὐτῇ γὰρ οἶον τινι δεσμῷ κατεχομεθα. Die äußeren Gründe sprechen demnach entschieden für ἀποθανόντες, welches auch pas-

send an das *ἐκκατάκλητος* B. 4. sich anschließt, so daß der Vergleich von B. 4. an sich gleich bleibt, indem der Mensch als der Hingestorbene dargestellt wird. Dazu kommt noch, daß bei der ungewöhnlichen Hypallage des *ἀποθ.* sich leicht die Veränderung der Lesart erklären läßt. Wir haben uns nämlich das *ἀποθ.* an der Spitze des Verses hinter *vvv* da zu denken. Ganz unüberlegt wollte Semler das streitige Wort ganz aus dem Text verweisen. — Das *κατακαλεῖται* entspricht dem *καλεῖται*, welches B. 1. dem Gef. beigelegt wird. — *Ἐν καιν. πν.* Der Gen. ist Gen. exeg. „auf eine neue Weise, nämlich vermittelt eines neuen geistigen Lebenselements.“ Richtig Calv.: *spiritum litterae opponit, quia antequam ad Dei voluntatem voluntas nostra per sp. s. formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem externis nostris actionibus iniicit, concupiscentiae autem nostrae furorem minime cohibet.* Und Mel.: *ideo dicitur littera, quia non est verus et vivus motus animi, sed est otiosa imitatio interior vel exterior, nec ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non apprehendit remissionem peccatorum.* Wollte man nämlich den Satz auf die Spitze stellen, so könnte man sagen: Alle guten Handlungen des unter dem Gesetz stehenden Menschen sind heuchlerisch, indem sie nur eine todte Nachbildung eines den eignen Willensneigungen gegenüberstehenden Gebotes sind. So muß daher der Gott, dessen Leben unmittelbar die Heiligkeit ist, erst vermittelt des Glaubens an die Erlösung das Leben des Menschen geworden seyn, damit die menschliche Heiligkeit aus Selbstantrieb hervorgehe. Sehr treffend sagt daher Aug., der alte W. sei *sub lege*, der neue *cum lege*. Vgl. Usteri, Paul. Lehrb., S. 31. f.

Zweiter Theil: Darthung des Verhältnisses des Gef. zu den verkehrten Willensneigungen des Menschen, woraus hervorgeht, daß es selbst heilig ist, und nur die verkehrte Willensrichtung des Menschen daran Anlaß zur Sünde nimmt, daß es aber auch eben deshalb nicht Heiligkeit bewirken kann. Es deckt den Zwiespalt nur auf, ohne ihn heben zu können. B. 7 — 25.

B. 7. Vorher hatte der Apostel die Meinung zurückgewiesen, als befördere das Gef. mehr denn die Gnade die Heiligung, nun

da er die Christen auf ihre Erfahrung verwiesen, daß unter dem Ges. mehr als unter der Gnade die Sünde über den Menschen Herr werde, konnte der Gedanke entstehen, ob etwa das Ges. selbst etwas Ungöttliches sei. Da beginnt der Apostel in einer Auseinandersetzung, welche eine so tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens verräth, daß man sagen möchte, hier ist es der Schöpfer des Herzens, welcher das Herz selbst erklärt, das Verhältniß des göttlichen Ges. zu den entgegenstehenden Neigungen des Menschen zu schildern, woraus denn hervorgeht, daß das Ges. Gottes selbst heilig und gut ist, daß aber die verderbte Gesinnung des Menschen daran Gelegenheit zur Sünde nimmt, und sich hier das Böse eben recht als Böses ausweist, indem es das Gute und Göttliche zum Bösen mißbraucht. Auf der andern Seite aber wird auch durch eben diese Auseinandersetzung klar, daß das Ges. unmöglich wahre Heiligung bewürken kann. — Einen Commentar zu dem Urtheile Pauli über den Werth des Ges. giebt Aug. c. Faust. I. XV. c. 8.: *lex semper est bona, sive obsit hominibus gratia vacuis, sive prosit gratiae plenius. Quemadmodum sol semper est bonus sive dolentibus oculis noceat sive sanos mulceat. Proinde quod est oculis sanitas ad videndum solem, hoc est gratia mentibus ad implendam legem et sicut oculi sani non delectationi solis moriuntur, sed illis ictibus asperis radiorum, quibus aegri reverberati in densiores tenebras pellebantur, ita etiam anima, quae per caritatem spiritus salva facta est, non iustitiae legis mortua dicitur, sed illi reatui ac praevericationi, in quam lex per litteram, cum gratia defuit, favebat.* Vergl. die schöne Stelle des Hieron. Quaest. VIII. ad Algas. (s. auch Suiceri Thes. T. II. p. 424.) —

Ob wir indeß zur Erklärung des Einzelnen schreiten, müssen wir hier eine Frage berühren, deren Beantwortung auf das Verhältniß des ganzen folgenden Abschnittes Einfluß hat. Es ist nämlich diese, ob uns hier der gewöhnliche Zustand eines solchen beschrieben wird, der unter dem Gesetze, oder unter der Gnade steht? Die verschiedene Ansicht hierüber hat den größten Einfluß auf die Glaubenslehre, Sittenlehre und Pastoralik. Wenn man freilich nur irgend auf den Zusammenhang dieses 7ten Theils des 7ten Capitels mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden Rücksicht nimmt, so kann es gar nicht möglich seyn, diesen Abschnitt von einem anderen, als dem unter dem Gesetze Stehenden zu erklären.

Nichtig ist, was Adam Clarke in seinem Comm. sagt: if the contrary could be proved, the argument of the opponent would go to demonstrate the insufficiency of the gospel as well as the law. Indes müssen wir doch auf die Gründe dafür aufmerksam machen. Die Theseis dieses zweiten Theils des Capitels steht B. 5., wo der Zustand des Gesetzlichen als ein durchaus sündiger beschrieben wird. Eben so steht die Theseis zu Cap. 8. in B. 6., wo der Zustand des Begnadigten als ein (relativ) sündenfreier beschrieben wird. Da sich nun Paulus die Aufgabe gesetzt hat, die Heiligkeit des Gef. als solches und den eigentlichen Grund der Sünde anzugeben, so ist es augenscheinlich, daß er hier den Zustand des Gesetzlichen schildert. Es steht sich auch das 7te und 8te Capitel eben so bestimmt gegenüber, wie B. 5. und 6. des 7ten Capitels. Wir lesen am Schluß des 7ten Capitels unter der Formel *ἀγα οὖν* das Ergebnis eben dieses Abschnittes zusammengefaßt, welches ein unüberwindlicher Zwiespalt ist, und dagegen am Anfange des 8ten Capitels unter derselben Formel *ἀγα οὖν* das Ergebnis aus dem früher über den Zustand des Begnadigten Gesagten, welches die Aufhebung der Verdammnis und ein Wandel nach dem Geiste ist. Das *οὖν* in diesem ersten Verse entspricht ganz dem *οὖν* in Cap. 7, 6. Und so wie demnach die ganze Masse des siebenten und achten Capitels sich entgegengesetzt ist, so auch mehrere Einzelne. Die Klage B. 24. steht in Opposition mit dem Danke B. 25. Während B. 23. der Beschriebene sich für gefangen genommen unter der Sünde Gef. erklärt, erklärt der Cap. 8. Beschriebene B. 2. sich frei gemacht von dem Gef. der Sünde. Während Cap. 7, 14. ein unauflösbarer Widerstreit des geistlichen Gef. und des fleischlichen Sinnes behauptet wird, und der B. 18. Beschriebene das Vollbringen des Guten nicht finden kann, erfüllt nach Cap. 8, 4. der Begnadigte die vom Gef. geforderte Gerechtigkeit, indem er nach dem Geiste wandelt. Während es endlich Cap. 7, 5. heißt *ὅτι ἡμεῖς ἐν σαρκί*, hieß es Cap. 8, 9. *ἡμεῖς οὖν ὁρῶντες ἐν σαρκί*. Vortrefflich entwickelt viele von diesen Momenten und den Zusammenhang Lur et inus j. d. St. So nach ergibt uns schon die bloße Betrachtung des Inhaltes und Zusammenhanges beider Capitel ein bestimmtes Resultat. Außerdem würde nun aber auch die Würde und der Geist des Christenthums

seht gegen die Annahme seyn, als wisse es im Menschen bloß das Bewußtseyn des Zwiespaltes zu wecken, ohne doch denselben heben zu können. Zu erwecken wußten viele Lehrer der alten Welt dieses Bewußtseyn, wenn freilich nicht so gründlich als das Christenthum, doch dem, was im Menschen herrschen soll, wirklich die Herrschaft zu verschaffen, das vermochte keine Philosophie. Ad. Clarke: This opinion has most pitifully and shamefully not only lowered the standard of christianity, but destroyed its influence and disgraced its character. Betrachten wir nunmehr die Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes. Die älteren Kirchenväter hatten denselben einstimmig von dem erklärt, der noch nicht Christ geworden, welcher in seinem Kampfe noch nicht durch den Geist Christi unterstützt worden. So Orig., Tertull., Chrys., Theod. Auch August. ist in früherer Zeit dieser Ansicht gefolgt (Prop. 41. in ep. ad Rom., Confess. l. VII. c. 21. l. VIII. c. 5. Ad Simpl. l. I.). Allein bald waren ihm im Streite mit den Pelagianern die beiden Aussprüche B. 17. und B. 22. bedenklich geworden. Dieselben, meinte er, könnten nicht dem Menschen vor seiner Wiedergeburt zugeschrieben werden, sonst würden sie einem solchen einen zu hohen Grad des eignen Guten beilegen (Aug. contra duas epp. Pell. l. I. c. 12. Retract. l. I. c. 23. l. II. c. 1.). Bei der Entscheidung dieser Streitfrage kommt alles darauf an, wie man den Begriff „Wiedergeburt“ faßt. Die Kirchenväter begriffen öfters unter jenem Ausdrücke zwei verschiedene sittliche Zustände des Menschen, den des innern Zwiespaltes, wo der Mensch seinen eigenen Willen und den göttlichen vor sich sieht, und kämpft, welchem von beiden er folgen solle, und den des Lebens *κατα πνεῦμα*, wo die Neigungen, die Gesinnung des Menschen mit dem göttlichen Willen in Einklang ist, wo die Liebe den Menschen von selbst zur Erfüllung des göttlichen Willens treibt. Sie verstanden unter dem Wiedergeborenen überhaupt einen solchen, der sich die Erfüllung des göttlichen Willens angelegen seyn läßt. Wird der Begriff der Wiedergeburt so weit gefaßt, so wäre alsdann der Unwiedergeborene der Gefeglose, der, in welchem noch gar nicht einmal ein Zwiespalt vorhanden ist. Von eben solchen rohen Sündern, und zwar namentlich von Juden, die mehr oder

weniger das Bewußtseyn von der Verbindlichkeit des Gesetzes hatten, verstanden denn auch die Kirchenlehrer diese Aussprüche Pauli. Dagegen sich zu erklären hatte nun Aug. allerdings Grund, denn in Menschen dieser Art ist ja eben kein so lebendiger Zwiespalt zu finden, wie der Apostel ihn hier schildert. Calvin sagt wahr: *homo suae naturae relictus, totus sine repugnantia in cupiditates fertur. Quamquam enim impii stimulus conscientiae lanciuntur, non possis tamen inde colligere aut malum ab illis odio haberi, aut amari bonum.* Wenn wir nun den hier Geschilderten einen Nichtwiedergeborenen nennen, so verstehen wir das unter einen Gesetzlichen, einen ernst auf seine Heiligung Bedachtenden, einen eifrig nach dem reinen Herzen Ringenden, welcher nur deswegen des Zieles verfehlt, weil er nicht ausgeht von der Liebe, die ihn zuerst geliebt hat, sondern durch seine Liebe die göttliche zu dienen will, weil Christi Erlösung nicht die Quelle ist, aus welcher seine Heiligkeit frei und lebendig wie ein Bach hervorfleßt. Denn wie die mühsam und nur stückweise arbeitende Kunst sich verhält zu der frei und im Ganzen schaffenden Natur, so das Gesetz als Zuchtmeister der Heiligkeit zur freien Gnade als lieblosenden Mutter. Wenn gleich man nun freilich aus diesem Grunde, dem Evangelium nach, einen solchen gesetzlichen Ernst noch nicht für Wiedergeburt halten kann, so ist er doch nichts destoweniger ein Werk des göttlichen Geistes, so daß das *ἰσὺ τοῦ ἀγαθοῦ* und das *συνδομαὶ τῷ νομῷ τ. νοοῦ μὲν* allerdings als eine Wirkung Gottes anzusehen ist (*gratia praeveniens*). Unter den späteren Erklärern schlossen sich bei weitem die Meisten unbedingt an Aug. oder an die griechischen Väter an. In Aug. schlossen sich an Anselm., Thom. Aq., Gorn. a Pap. u. v. A. Den griech. W. folgten Erasim., Faustus Socinus (er schrieb die sehr gründlichen Abhandl. de loco in ep. ad Rom. c. VII. disp. ed. 2. Racov. 1612. Defensio disputationis illius, Rac. 1618.), Raphael Armin., Episcopus (er schrieb darüber einen nicht eben bedeutsamen Brief an Arminius; Epp. ecclesiasticae, Amst. 1684., ep. 131. p. 228.), Limb., Turret., Cler., Heum. u. v. A. Eine andere Ansicht begründete sich aber bei denjenigen Protestanten, welche das Wesen der paulinisch-christlichen Lehre tiefer erkannt hatten. Diese unterschieden mit Bestimmtheit den gesetz-

losen, den gesesslichen und den geistlichen Zustand oder den des Wiedergeborenen. Die eine Classe, zu welcher Luther, Mel., Calvin, Beza, Spener, Budeus u. v. A. gehören, nahm an, daß Capitel 7. und 8. zusammengenommen die Beschreibung des Wiedergeborenen liefern, so nämlich, daß Capitel 7. besonders die eine Seite seines innern Lebens schildere, vermöge deren er Christo noch nicht angehört, Capitel 8. insbesondere die andere Seite der evangelischen Erbsung, die in der Gewissheit der objectiven Erlösung liegt. Die andere Classe, zu welcher Bucer, Schomer, A. H. Franke, Gottfr. Arnold, Bengel u. A. gehören (auch Spener in Theol. Bed. Th. I. sect. 23.), trennen aber das 7te und 8te Cap. als zwei verschiedene Zeiten beschreibend, jenes den Zustand des Gesegl., welcher es treu meint, aber seine Heiligkeit nicht auf die Gnade gründet, daher auch nicht herrschen kann über die Sünde, dieses den des Begnadigten, welcher an Gottes Liebe seine eigne entzündet werden läßt. Dieser Erklärung stimmen wir auch völlig bei, indem wir uns auf die oben gelieferte Auseinandersetzung des Zusammenhangs berufen. Was die zwei entgegengesetzten Ansichten betrifft, so machen diejenigen, welche an den Gesegl. denken, zweierlei geltend. Die Ausdrücke nämlich — sagen sie — in B. 15. und 22. *ἔλω, μωῶ, συνῶ*. bezeichnen nicht nothwendig ein wirkliches Hinneigen des Herzens zum Guten, sie können auch bloße Bezeichnung des Willens in der Erkenntniß seyn (s. d. Ausl. dieser B.). eben so steht *οὐκ* und *ὡς ἀνὴρ*. nach paulinischem Sprachgebrauche nicht geradezu für *πρὸς* u. *ὡς*. Sodann würde man bemerken können, daß Paulus den Zustand des Gesegl. von seinem zur Selbsterkenntniß gediehenen Zustande aus betrachtet, und sein gegenwärtiges Gefühl in jenen Zustand überträgt. In der That dürfte in dem Ausrufe B. 24. Pauli eigne Empfindung mit laut werden; allein, daß der Apostel bloß der späteren Empfindung nach einen Zwiespalt schildern sollte, wo er nicht wirklich existirt, das läßt sich nicht denken, und doch wird man dem ergetischen Gefühle nach geneigt seyn, sowohl überhaupt die Beschreibung eines Zwiespalts anzunehmen, als auch *ἔλω, μωῶ, συνῶ*. als Bezeichnung desselben anzusehn. Ueberhaupt aber ist ja B. 9. der Zustand des Gesegl. geschildert, und zwar wie verschieden wird dieser dort beschrieben von dem Zustande des Gesegl.! Jene erste Classe

der evangelischen Erklärer giebt den Sinn und den Zusammenhang dieses Abschnitts so an. Bis B. 14. spreche Paulus im Präter. und schildre also den früheren Kampf des Geschl. mit dem Ges., worin er (B. 11.) erlag. Von B. 14. an wolle nun Paulus noch gründlicher die Göttlichkeit des Gesetzes darthun, und zeige es daher im Kampfe mit dem Wiedergeborenen, weswegen dort die Präsens. Beim Wiedergeborenen sei zwar auch eine Uebermacht der Sünde, allein sie habe nicht mehr die innere Bestimmung. Es sei zwar Kampf, aber dazu komme der innere Friede, wie er Cap. 8, 1. geschildert ist. Es hat sich nun auch diese august. Auffassung durch eine große Wahrheit empfohlen, die nicht zu übersehen ist, daß nämlich etwas vom gesetzlichen Zustande sich immer wieder im Erlöseten zeigt und unzählige Zeiten im Leben eintreten, wo er, was Paulus hier sagt, auf sich anwenden kann. (Und mit Recht sagt daher Beza: *Nam certe ita est et qui hoc non novit, nondum se ipsum novit.* Vergl. Spener Theol. Bed. B. I. S. 167 ff., wo er durch dergleichen Bemerkungen die augustin. Ansicht vertheidigt. Besonders trefflich sind in dieser Hinsicht Arndt's Worte: Vom wahren Christenthum, B. 1. S. 16.) Bugenhagen sagt daher: *quantum in nobis peccati et veteris Adae, tantum adhuc habet imperii lex*, welches so zu verstehen ist: So lange noch die Sündenlust in uns wach ist, zeigt sich auch jener unaufhebliche Zwiespalt. Allein dagegen ist zu bemerken, daß die Sündenlust allmählig im Christen er stirbt, zuerst in Bezug auf die gröbren, dann in Bezug auf die feineren Sünden, daß also, wie Aug. in seiner früheren Zeit sich ausdrückte, der Christ dann nicht mehr *sub* lege, sondern *cum* lege ist. Ferner, wenn aber auch die Sündenlust wirklich den Zwiespalt so in ihm erregt, wie es hier beschrieben ist, so braucht der Christ in diesem Kampfe sich nicht überwinden zu lassen. Er hat die objectivte Verkündigung seiner Erlösung, wenn er nun durch eine gläubige Richtung des Gemüths darauf eingeht, so bewährt sich in seinem Glauben subjectiv die Kraft der *xapıs*. Freilich geschieht dieses nicht jedesmal, die *σαρξ* siegt oftmals über das *πνεῦμα*. Allein auf jeden Fall sind doch diese Zustände als abnorme im christlichen Leben zu betrachten, die eben nicht darin vorkommen, insofern es ein christliches, sondern insofern es noch nicht ein christliches ist. Sie sollen daher nur da seyn als ein verschwindendes. — Was aber die Unterabtheilung

betrifft, welche R. 14. jene Interpreten machen, so ist dazu gar kein Grund, indem vielmehr in dem von R. 14. an Folgenden über den Kampf mit dem Ges. dasselbe, was schon im Vorhergehenden gesagt ist, und daß die *Präsentia* von dort an gebraucht sind, ist bei der lebhaften Darstellung, die Paulus liebt, gar nichts Auffallendes. — Nachdem wir so jene wichtige Frage beantwortet haben, ob in diesem Abschnitte von dem Geseglichen oder Begnadigten die Rede sei, müssen wir nun noch untersuchen, ob Paulus in demselben überall, wo er in der ersten Person spricht, von sich selbst und seinen Zuständen rede, oder die Zustände Anderer auf sich übertrage. Das erste meint Aug. und nach ihm Viele. In diesem Falle ist es noch unglaublicher, daß der Apostel in den Worten des Capitels seinen eignen Zustand als einen fortdauernden schildern sollte, wäre er aber nur momentan so, so hatte er bemerktermaßen keine Veranlassung, diese vorübergehenden abnormen Zustände des innern Lebens als die christlichen darzustellen. Schon Orig. fühlte, daß Paulo dieses Bekenntniß als von einem gegenwärtigen Zustande nicht zukaime: *Et caetera in quibus constitetur a lege quae in membris suis est et repugnat legi mentis suae, captivum. duci se lege peccati, quomodo Apostolicae convenient dignitati et Paulo praecipue, in quo Christus et vivit et loquitur.* Allgemeiner daher war auch schon in der ältern Kirche, bei Orig., Chrys., Theod., Hieron., Pelag. die Meinung, daß Paulus auf sich den Zustand Anderer übertrage. Dergleichen Uebertragung — die Paulus selbst *μετασχηματισμος* nennt 1 Kor. 4, 6. — findet sich bei Paulus öfter 1 Kor. 6, 12. 10, 23, 29, 30. 13, 11, 12. Gal. 2, 18. u. s. w. Daher steht auch abwechselnd Cap. 7, 14. und 8, 1. der Pluralis, welcher durch das ganze 8te Capitel durchgeht. Als die Person, deren Zustand er auf sich überträgt, sehen die Meisten, Chrys., Grot., Clarus u. A., die Juden vor dem Gesetze und unter dem Gesetze an; Erasmus behauptet eine Gegenüberstellung des Heiden ohne Gesetz und des Juden unter dem Gesetze; Theod. zu R. 9. und 10. denkt gar an eine Uebertragung der Person Adams. Pel. aber und Photius trafen schon das Richtige, indem ersterer eine Uebertragung der Zustände des zu Befehlenden und Befehrten überhaupt annimmt, also an den Zustand des Menschen denkt, wo derselbe noch nicht zur Erkenntniß der Verpflichtung des Gesetzes gekommen ist, und an den, wo

das Gesetz sich ihm als verpflichtend gegenüber stellt. *ἤ οὐ τοῦτο οὐκ εἰς ἑαυτὸν ὁ Π. εἰσηκεν ἀλλὰ τ. προσώπων εἰς ἀνθρώπων οἰκουμενὸς φρονέας.* Ambr.: sub sua persona quasi generalem causam agit. Allerdings kann man wohl nicht läugnen — wie dies eben schon der abwechselnde Gebrauch des Plur. zeigt — daß der Ap. das Verhältniß des Gesetzes und nachher der Gnade zum Menschen überhaupt darstellt und insofern sich des *μετασχηματισμοῦ* bedient. Allein P. war ja selbst durch die Zustände, die er darstellt, hindurchgegangen; er hatte ja selbst an sich die Ungültigkeit eines äußerlich gebietenden und verpflichtenden religiösen Gesetzes erfahren: was war also natürlicher, als daß er dabei zugleich aus seiner eigenen Erfahrung heraus sprach, so daß man also nicht streng möchte sondern können, was *μετασχηματισμός* ist und was Darstellung der eigenen Erfahrung. Immer wird man das im Auge behalten müssen, daß P. die einzelnen Erfahrungen in allgemeine Sätze und Resultate zusammendrängt. Daß der Ap. aus seinem eigenen innern Leben, aus seiner eigenen Erfahrung herauspricht, wird besonders in B. 25. sichtbar.

Der Ap. hat also zunächst zur Absicht, zu zeigen, daß das Gesetz nicht seiner innern Natur nach die *ἀμαρτία* erzeuge. Er will angeben, welchen Nutzen es habe. Es hat den großen Nutzen, daß es die Sünde als Sünde erkennen lehrt. *Ὁ δὲ ὡς οὐ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ διαγινώσκαι τ. ἀμ. ὁ νόμος αἰστος.* *Πετ.:* excusationem ignorantiae abstulit, gravius enim facit quam ante peccare. — Der Ap. fügt eine Bestätigung hinzu. *Τῇ τε γὰρ ἐπειδ.* Wir können dieses dem Vorigen coordiniren und die *ἐπιθυμία* als eine einzelne *ἀμαρτία* ansehen: „So habe ich z. B. die *ἐπιθυμία* früher nicht erkannt.“ Allein bedeutungsvoller würde der Satz, wenn wir unter *ἐπιθυμία* die innere sündliche Neigung verstehen. „Ich erkannte die Sünde überhaupt nicht, weil ich auf die innere Wurzel derselben nicht aufmerksam geworden war.“ — Zu *οὐκ ἐπιθυμήσας* ist ein „und so weiter“ hinzuzudenken. 2. Mos. 20, 14. 5. Mos. 5, 18.

B. 8. In B. 7. war das Ges. gerechtfertigt. Nun folgt, daß die Sünde es nur mißbrauchte. Der Ap. treibt die Lehre

von dem Widerstreit zwischen Gesetz und Neigung auf die Spitze. Er will sagen: So wenig half das Verbot, daß vielmehr . . . Treffend-Grasm.: cum ante legem proditam quaedam peccata nescirem, quaedam ita scirem ut mihi tamen licere putarem, quod vetita non essent, levius ac languidius sollicitabatur animus ad peccandum, ut frigidius amamus ea, quibus ubi libeat potiri fas sit. Casterum legis iudicio proditis tot peccati formis, universa cupiditatum cohors irritata prohibitione coepit acrius ad peccandum sollicitare. Wird nämlich durch ein Verbot dem Menschen vor die Seele geführt, daß gewisse Genüsse Sünde seien, so stellen sich dieselben bestimmter unter der Form eines Gutes vor die Seele, so daß der Mensch öfter daran denkt. Der Mensch ist geneigt sich alles Verbotene, eben weil es verboten ist, als ein Gut zu denken. Dieses öftere Bedenken der Sache, und zwar unter der Form eines Gutes, erregt die Begierde eher. Diese Erfahrung sprachen schon die Heiden aus. Cato bei Livius l. XXXIV. c. 4.: nolito eodem loco existimare, Quirites, futuram rem, quo fuit antequam lex de hoc ferretur. Et hominem improbum non accusari tutius est, quam absolvi, et luxuria non mota tolerabilior esset, quam erit nunc; ipsis vinculis, sicut fera bestia, irritata deinde emissas. Seneca, de clementia, l. I. c. 23. parricidae cum lege coeperunt. Hor. Carmina. l. I. O. 8. Audax omnia perpeti gens humana ruit per vetitum nefas. Daher Ovid, Amor. l. III. El. 4.: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata. Und so heißt es auch in der Schrift: Die verstopften Wasser sind süße und das verborgene Brodt niedlich. Sprüchw. 9, 17. — *Αμαρτία* bezeichnet hier die sündliche Willensneigung, *ἐπιθυμία* deren Modification in der Erscheinung; *ἐντολή* ist das einzelne Gebot. — *Ἀπορρη* wollte Grot. in der Bed. impunitas nehmen nach einer Stelle im Thukyd., wo es aber, wie Kaphel zeigt, gleich *ὀργητηριον* ist, auch würde diese Bed. überhaupt nicht in den Zusammenhang passen. *Ἀπορρη λαμβανειν, προφασιν λαμβανειν* ist auch bei Elaff. ganz gewöhnlich. — *Χωρις γ. νομου κτλ.* Usteri, S. 25.: „Ehe dem Menschen ein *νομος* entweder von außen gegeben wird, oder in ihm selbst sich entwickelt, so ist die Sündhaftigkeit zwar in ihm, als Anlage, aber

ſie iſt todt, d. h. ſie iſt ihm noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen, weil noch kein Widerſtreit zwiſchen ſeiner Sündhaftigkeit und einem Gebote in ihm entſtehen konnte." Calv.: perinde eſt ac ſi diceret, ſepultam eſſe ſine lege peccati notitiam. Chryſ.: οὐχ οὕτω γνωριμος ἐστί. Pel.: impune committitur, nam maledicente infante parentibus, videtur eſſe pecc. non tam vivum ſed mortuum. Aug.: non quia non eſt ſed quia latet. Unter dieſen Umſtänden entſteht auch weniger Reizung zur Sünde, da dieſe erſt recht entſteht, wenn die Sünde unter der Form des Verbots zum Bewußtſeyn kommt. *Nεκρος* bezeichnet mithin auch den Mangel an Wirkſamkeit. So *νεκρος* Jac. 2, 17, 26. vom Glauben. So werden Hebr. 9, 14. *ἐργα νεκρά* diejenigen genannt, die ohne innern Geiſtſind, die nicht aus einer lebendigen, ſittlichen Gefinnung hervorgegangen. Vgl. auch 1 Kor. 15, 56.: ἡ δυναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος. Der Sinn iſt alſo: „Ohne Geſetz fühlt man nicht die Sünde als ſolche und hat daher auch weniger Reizung.“

B. 9. B. 9. bis B. 11. iſt nur ausführlichere Wiederholung von B. 7. und 8. Das *δε* hinter *ὅτι* darf nicht irre führen. Es bildet, wie wir ſchon mehr Beiſpiele dieſer Art hatten, einen formellen Gegenſatz zwiſchen *νεκρά* und *ἐζών*, den der Ap. noch weiter fortführt im folgenden *ἀνελήσεν* und *ἀπεθάνον*, weßwegen Bengel nicht übel aus dem vorigen Verſ das *καὶ γὰρ νόμου κτλ.* herübernehmend überſetzt: nam absq. lege pecc. quidem erat mortuum, ego vero vivus eram absq. lege quondam, praecepti autem illius adventu pecc. quidem revixit, ego vero mortuus sum. Wir ſehen ſchon aus dieſer Gegenüberſtellung, daß das *ἐζών* hier im emphatiſchen Sinne ſteht. Beza: vivus eram, nempe quod non ita turbaretur eius conscientia, quum morbum suum ignoraret maxima ex parte. Der Sünder, in welchem der ſittliche Zwieſpalt noch gar nicht erregt worden, hat oft eine anſcheinende Friſche und Freiheit des Lebens. So ſchon Aug. Aehnlich Philo, quod det. pot. insid. p. 164. B.: ο δε φαῦλος, ζῶν τ. ἐν κακιᾳ βίον, τεθνήκε τον εὐδαιμονα. Vergl. Offbr. 3, 1. Das *ἀπεθάνον* iſt nun im weiteren Sinne: „verlor mein eigentliches Seyn, wurde elend (nämlich durch den Zwieſpalt, der kein ruhiges Leben erlaubt).“ Vergl. Ba-

ruck 4, 1.: αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσηγμάτων τ. θεοῦ κ. ὁ νόμος, πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν, εἰς ζωὴν· οἱ δὲ καταλειπόντες αὐτήν ἀποθаноῦνται. Vgl. über θάνατος und ἀποθνήσκειν das zu E. 5, 12. Gesagte. — Ändere wie Chrys., Eocce j.: „ganz sündig werden,” paßt aber nicht in den Zusammenhang, wie auch aus dem B. 10. folgenden εἰς θάνατον hervorgeht. — Ἀνεζησεν „aufleben,” weil sie eingeschlafert war in der ungeseglichten Zeit. Auch hier nimmt man wohl ζῆν besser emphatisch „sie erwacht und erhält rechte Kraft.” Den Sinn dieses B. wollen wir demnach von Cameronius angeben lassen, welcher richtig so erklärt (Cameron. in Critt. Sacrr. ad Rom. 8, 15.): homo naturaliter in peccato suo iacet consopitus, ignarus miseriae suae, priusquam a Deo in legis notitia illuminetur. Ad illuminationis illius primum usque momentum putat vivere h. e. quiete pacateque vitam agere, verum ubi a lege pulsatur eius conscientia, statim moritur h. e. mire exagitur atque animo percellitur, sive applicet se bono (quod nunquam appetivisset nisi per mandatum id iustus esset proptereaque non nisi invitatus illi se applicat) sive a malo sibi temperet (quod illi a natura mire allubescit), id non nisi aegre et reluctanti animo praestat, sive oculos coniciat in maledictionem quam contumacibus lex interminatur, quamque scit se effugere non posse, nisi D. aliqua ratione quam ipse non videt, succurrat, id non sine horrore potest animo concipere. — Nehmen wir nun an, daß P. uns zugleich seine eigene Erfahrung hier darstellt, so können wir (wie Aug., Luther, Calv., Arndt thut) fragen, an welche Perioden seines Lebens er wohl bei dieser Schilderung der Zeit, wo der νόμος noch nicht erwacht ist, gedacht haben möge. Aber auch in Bezug auf die Menschheit überhaupt kann man fragen, wann und wo die hier geschilderten Zustände vorkommen. Mit Beziehung auf das, was wir oben sagten, daß der Ap. mannichfache vereingelte Erfahrungen in allgemeine Resultate zusammenfasse, können wir antworten, daß der Ap. auch hier nicht Erfahrungen schildere, die in einem Zeitpunkte des Lebens ausschließlich vorkommen, sondern nur gewisse Zustände, die sich mehr oder weniger in verschiedenen Zeitpunkten des Lebens und auf verschiedenen Stufen der Entwicklung zeigen, zusammenfasse in dem Gemählde

des

des Ungefehllichen. In der That möchte ein Zustand absoluter Gesetzlosigkeit, in welchem dem Menschen gar nicht von irgend einer Seite her ein Verpflichtendes entgegentritt, überhaupt nicht vorkommen. Vorzugsweise findet sich wohl aber dieser Mangel des Bewußtseyns eines Gesetzes auf den niedrigsten Stufen des bürgerlichen Zustandes (wiewohl sich gerade da auch zuweilen eine große Gewalt des Gewissens, also wenigstens des inneren νόμος offenbart), ferner bei ganz leichtsinnigen oder stumpfsinnigen Menschen, bei welchen sich nicht selten eine gewisse instinctmäßige Gutmüthigkeit findet, durch welche sie selbst und Andere über ihre wahre Beschaffenheit getäuscht werden, endlich bei solchen, die von Jugend auf religiös-sittlicher Einwirkung beraubt gewesen sind. Beim Ap. selbst tritt wohl keiner dieser Fälle ein. Man möchte nach dem, was er Phil. 3, 6. und sonst von sich sagt, glauben, daß er stets ein ernstes religiöses Streben und Treue gegen sein religiöses Gesetz beobachtet habe; wie sich dies auch wohl als Folge seiner Bildung bei dem uns (auch aus dem Talmud) als achtungswerth und fromm bekannten Gamaliel denken läßt. Wenn B. 24. aus der lebendigen eigenen Erfahrung des Ap. herausgesprochen ist, so kann er niemals zu den mit der äußerlichen, oberflächlichen Gesetzerfüllung sich begnügenden Pharisäern gehört haben. Und so mußte man annehmen, daß wenn er den geschloßenen Zustand schildert, ihm eben aus seiner eigenen Erfahrung nur vereinzelte Zustände und Thatfachen vorschweben. Insbesondere könnte er an seine Jugend denken, ehe er zu Gamaliel in die Schule kam. — Aug. und Calv. sind geneigt an das Leben Pauli als Pharisäer zu denken, in welchem er doch auf eine innere Gesetzerfüllung nicht aufmerksam geworden wäre.

B. 10. Das göttliche Gesetz verheißt denen, die es befolgen, Leben d. i. Seligkeit. 3 Mos. 18, 5. Amos 5, 4. 5 Mos. 5, 16, 32, 33. *Thrs.*: οὐκ εἶπεν ὅτι ἡ ἐντολὴ γέγονε μοι θάνατος, ἀλλ' εὗρεθῃ, το καινον κ. παραδοξον τ. ἀτοπίας οὕτως ἐρμηνευων.

B. 11. *Ἐξήπατης*. Sehr unnatürlich ist die Erkl. Calvins und Anderer, als ob dies bloß von der Erkenntniß, daß man betrogen ist, zu verstehen sei. Calv.: verbum *ἐξήπατης* non de re ipsa, sed de notitia exponi debet, quia scil. ex lege palam

sit quantum a recto cursu discesserimus. Richtiger entweder mit den meisten Ausl.: es verleitete, lockte mich zur Sünde, oder: es brachte mich hinterlistig um das durch den rechten Gebrauch des Ges. bestimmte Gut. — *Ἀπεχθαινεν*. Dies Wort haben wir aus dem vorhergegangenen *ἀπεθανον* und *θανatos* zu erklären, „machte mich gänzlich elend.“ Sohar, Genes. fol. 97. col. 384. R. Elieser dixit: Quicumque operam dat legi nomine ipsius (i. e. ea intentione ut ipsam exequatur), ille non occiditur a concupiscentia prava. Bei Bechai (Vitr. Qbservv. T. II. p. 599.) heißt es: R. Simeon Ben Lakisch dicit: תנחנח עמנו כל ימינו וכל ימינו עמנו כל ימינו „Die böse Natur des Menschen steht alle Tage gegen ihn auf und sucht ihn zu tödten.“ Daher auch bei den Rabb. das angeborene Verderben Todesengel genannt wird. Mancher Mensch muß erst auf diesen äußersten Punkt des innern Elendes kommen, ehe er nach der Erlösung verlangt, daher Beng.: hic terminus oeconomiae peccati in confinio gratiae.

B. 12. Ergebnis aus der Beschaffenheit des beschriebenen Streites. *Nomos* ist *νόμος* der Inbegriff des göttlichen Ges., *ἐντολη*, *πῖν* das einzelne Gebot. Theod.: *ἀγίαν προσηγορευσε, ως το θεον διδασσαν· δικαιοαν δε, ως ὁρθως τοις παραβταις την ψῆφον ἐξεγκουσαν· ἀγαθην δε, ως ζωνν τ. φυλαττουσιν εὐτρεπιζουσιν*. Vergl. 1 Tim. 1, 8.

B. 13. *Ἀλλὰ ἡ ἁμαρτια*. Eras m. giebt das *ἀλλὰ* richtig durch *imo*, wir müssen nämlich hinter *ἁμ.* ergänzen *ἁμολογους θανatos* — *Ἰνα φανῇ ἁμαρτια κτλ.* Hier macht die Construction einige Schwierigkeit. Es fragt sich zunächst, ob wir das zweite *ἵνα* dem ersten beizuordnen oder unterzuordnen haben. Ordnen wir es unter, dann wäre es noch am zulässigsten, obwohl immer hart, mit der Bulg., Eras m., Hé um, *ἦν* bei *κατργ.* zu ergänzen, und *φανῇ* von dem zum Vorscheine kommen zu verstehen: ut appareat pecc. per hominum mihi operatum esse mortem, ut fiat etc. Noch unnatürlicher Els n., dem de Wette folgt, welcher *φανῇ* mit dem Partic. pleonastisch nimmt, statt *κατργαζεται*, wozu sich freilich bei den Profanscr. Beispiele finden. Weit vorzüglicher ist die Beiordnung des zweiten Satzes zu dem ersten. Dann steht das Part. *κατργαζομενη* explanative: utpote quod mihi ef-

ficiat mortem, und der Satz mit dem zweiten *ita* ist eine tiefer gehende Darstellung des ersten. *Beza*: ut appareret esse pecc. mihi per id quod bonum est efficiens mortem, id est ut pecc. fieret admodum peccans per illud praeceptum. Sonach ist es auch nicht nöthig, wie *Pomb.* will, anzunehmen, daß das *γενηται* Epianalepsis des *φανῇ* sei. Nicht übel ist auch die Verbindung, welche *Nich.* annimmt, nämlich *ita φανῇ ἀμ.* als Zwischensatz zu betrachten, und gleich hinter *ἀμαρτία* zu ergänzen *γενόμενος θάνατος*: „Nein! sondern die Sünde, da sie, um recht als Sünde zu erscheinen, mir durch das Gebot den Tod zuwege brachte, damit die Sünde durch das Gebot recht sehr in ihrer schwarzen, sündlichen Gestalt erscheinen möchte.“ — *Καθ' ὑπερβ.* statt *ὑπερβαλλοντως* öfters von *P.* gebraucht 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. — Den Sinn des Satzes glebt treffend *Calv.*: valde enim pecciferam rem esse oportet, quae efficiat ut quod alioqui salubre est natura, noxam afferat. Sensus est; oportuisse detegi per legem peccati atrocitatem, quia nisi pecc. immani quodam vel enormi excessu prorumperet, non agnosceretur pecc. Excessus hic eo se violentius profundit, dum vitam convertit in mortem. Es ist das Majestätsrecht des Guten, daß es aus allem Bösen Gutes zu ziehen weiß, und der Fluch des Bösen, daß es alles Gute zu Bösem mißbraucht.

B. 14. Von hieran lassen nun die meisten august. Ausll. die specielle Beziehung auf den Erlöseten eintreten (Andere machten auch gar keinen Absatz von B. 7. an). Der Ap. wolle nunmehr die Götlichkeit des Ges. dadurch insbesondere zeigen, daß er den Widerstreit in's Licht setzt, in den es selbst mit dem Erlöseten tritt. Diese Erl. kann nur dann Beifall finden, wenn wir diesen Abschnitt aus seinem Zusammenhange reißen. Behalten wir aber erstens den Eingang dieses Cap. im Auge, wo der Christ als gänzlich von des Gesetzes Verurtheilung befreit vorgestellt wird, sodann die These B. 5., wo die Herrschaft der Sünde im Menschen in die gesetzliche Zeit gesetzt wird, und B. 6., wo dagegen in die Zeit der Erlösung der geistliche Wandel, sehen wir, wie endlich Cap. 8, 1. sich wieder hieran schließt und den geistlichen Wandel der Erlöseten und Freiheit vom Gesetze verkündigt: so ist es offenbar, daß *P.* keinen andern Endzweck bei

der Darstellung des hier beschriebenen Kampfes haben konnte, als die Beschaffenheit des gesetzlichen Zustandes zu lehren. Denn nur in Bezug auf diesen hatte er es ja übernommen, auch die Heiligkeit des Ges. nachzuweisen. Dazu kommt, daß sich uns bei Betrachtung des hier folgenden Abschnittes durchaus nichts von dem Inhalt der vorhergehenden Verse Verschiedenes zeigt. Vielmehr finden wir hier bloß eine specielle Ausführung des dort allgemein Angegebenen, daß durch die Erkenntniß des göttlichen Ges. der Zwiespalt nicht gemindert, sondern nur gereizt wird. Auch kann das gar kein Grund seyn, hier einen anderen Gegenstand zu suchen, weil von nun an Präsens folgen. Bengel: utitur P. ante verbum 14. verbis praet. temporis; tum expeditionis sermonis causa, praesentis, in praeteritum resolvendis, perinde ut alibi casus, modos etc. facilitatis gratia permutare solet; et v. gr. mox c. VIII. 2. 4. a numero singulari ad plur., ibidem v. 9. a prima pers. ad sec. transit. Eoque commodius a praet. tempore ad praesens flectitur oratio, quod status illius legalis indolem tum demum vere intelligat, postquam sub gratiam venerit, et ex praesenti liquidius possit indicare de praeterito. Denique unus ille idemque status processusque varios habet gradus, vel magis praet. vel minus praet. tempore exprimendos, et sensim suspirat, connititur, enititur ad libertatem; inde paulatim serenior fit oratio apostoli. Das γὰρ zeigt uns an, daß eine Ausführung des Vorhergegangenen folgt. Wir würden den Fortgang der Auseinandersetzung so angeben: „So muß es aber auch kommen, da wir nicht abläugnen können, daß ein unauflöslicher Gegensatz zwischen Gottes Gesetz und unseren Neigungen statt findet.“ — *Οὐδαμῶς*. Semler und Koppe wollen, weil an allen andern Stellen *ὅτι* steht, *οὐδαμῶς* lesen, allein theils ist dies überhaupt kein zureichender Grund, theils pflegt auch P. gerade solche Sätze der allgemeinen Erfahrung im Plurali auszudrücken. E. 2, 2. — Es ist nothwendig, daß wir hier bei dem Gegensatz von *πνευματικός* und *σαρκικός* den biblischen Sinn von *πνεῦμα* und *σὰρξ* überhaupt entwickeln, indem alles hier Folgende auf diesem Gegensatz beruht. — Im A. T. wird der Mensch öfter *יָצָא* genannt, welches dann den Nebenbegriff der Schwäche und Fälschlichkeit hat. Wir finden überhaupt, daß sich

dieser dem Hebräer mit dem Begriffe Mensch verband. Es liegt dieses schon in 1 M. 3, 19., womit zu vgl. Pred. Sal. 3, 20. Sir. 17, 31. 33, 10. Auch die Etymologie von *נפש* zeigt dieses. *נפש* kommt in jener Bed. besonders vor 1 M. 6, 3. Ps. 78, 39. 56, 5. Jer. 17, 5. Jes. 40, 6. Den Gegensatz zu *נפש* finden wir ausdrücklich ausgesprochen Jes. 31, 3.: *אֲנִי־וְהָאֱלֹהִים בְּרִיחַ וְהָאֲדָמָה בְּרִיחַ וְהָאֲדָמָה בְּרִיחַ וְהָאֲדָמָה בְּרִיחַ*. An diesen Sprachgebrauch schließt sich der neutestamentliche, in welchem der Gegensatz von *σαρξ* und *πνεῦμα* überall wiederkehrt. *Σαρξ* bezeichnet hier die schwache, zum Guten unkräftige menschliche Natur im Gegensatz zu dem neuen Lebensprincip, welches durch die Gemeinschaft der Menschen mit Christo in sie eingepflanzt wird. Theod.: *σαρκικὸν καλεῖ τὸν μηδενὸς τῆς πνευματικῆς ἐπιχορηγίας τετυχότα*. Daher finden wir 1 Kor. 3, 3. gleichgestellt *σαρκικός εἶναι* und *κατὰ ἀνθρώπου περιπατεῖν* d. h. „wie der gewöhnliche Mensch.“ 2 Kor. 1, 12. wird die *σοφία σαρκική* gegenübergestellt der *ἐλλειψινία τοῦ Θεοῦ*, also „die durch die gewöhnlichen menschlichen Kräfte gefundene Weisheit“ der durch besondern göttlichen Einfluß gegebenen. 2 Kor. 1, 17.: *κατὰ σάρκα βουλευεῖν* d. h. „ohne höhere Rücksichten.“ 2 Kor. 10, 3.: *ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα* „obwohl wir in der schwachen menschlichen Natur walken, so ist doch unser Kampf ein solcher, der nicht bloß mit den aus dieser schwachen Natur entlehnten Kräften geführt wird,“ u. s. w. Besonders gehört hieher aus den Reden Christi selbst Matth. 26, 41.: „das Höhere, Göttliche in euch ist bereit, die menschliche Natur ist zu untüchtig.“ Matth. 16, 17.: „das ist nicht aus deiner schwachen menschlichen Natur, sondern aus einer höheren Einwirkung hervorgegangen.“ Joh. 3, 6.: „der Mensch als solcher ermangelt des göttlichen Lebens, er kann dieses nur durch eine Zeugung höherer Art erhalten.“ — Man könnte nun aber vielleicht den Gegensatz anders fassen als hier geschehen ist; man könnte unter der *σαρξ* das *σῶμα* verstehen, den sinnlichen Organismus, und — wie es alsdann der Gegensatz erfordern würde — unter *πνεῦμα* den *νοῦς*, das Gottverwandte, welches auch noch im natürlichen Menschen ist und beim Christen die Herrschaft erlangt, das religiös-sittliche Bewußtseyn, die Intelligenz. So schon unter den Alten die Alexandriner und unter den Neueren die Mehrzahl der Theologen, Eras m., Mich.,

Stolz u. d. A. Allerdings ist ja der körperliche Organismus das Organ, durch welches viele Sünden ausgeübt werden, allerdings herrscht er so oft über die geistigen Interessen zum Nachtheile des Menschen. Allein es ist doch zu berücksichtigen, daß er an sich nicht böse seyn kann, daß er auch an sich nicht nothwendig ungeordnete Begierden veranlaßt, sondern erst immer eine Disharmonie des Geistes vorausgehn muß, wenn ein solches Ueberwiegen der körperlichen Anforderungen statt finden soll (nicht die *σαρξ* sondern das *πρωιμα* τ. *σαρκος* ist böse). Tiefer weist daher der Ap. die Quelle des Guten und Bösen nach, wenn er das erstere ableitet aus einem *ἔργῳ τῷ ἁγίῳ* und mithin das letztere aus dem *ἐναντῷ ἔργῳ*, 2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7. Auf dieselbe tiefer liegende Quelle werden wir auch zurückgeführt, wenn wir auf die angegebene Weise den Sprachgebr. von *σαρξ* geschichtlich verfolgen. Ueberdies giebt es ja auch Gebiete der Versündigung, welche gar nicht mit dem somatischen Organismus des Menschen auf irgend eine Weise zusammenhangen, Lieblosigkeit, Haß, Reib, Hochmuth. Auch diese bezeichnet der Ap. als *ἔργα τῆς σαρκος*, Gal. 5, 19 — 22. Ja auch jenen Theosophen, welche eine rigoristische Askese übten (Kol. 2, 22, 23.) und sich nur mit Speculationen über die Geisterwelt abgaben, legt der Ap. einen *νοῦς τῆς σαρκος* bei. Vgl. auch Eph. 2, 3. 1 Kor. 3, 3. Röm. 8, 1, 5 — 9. In Stellen dieser Art kann doch nur dann eine natürliche Eregese statt finden, wenn wir unter *πνεῦμα* nicht die menschliche Intelligenz verstehen, sondern das neue christliche Lebensprincip, und demnach unter *σαρξ* die menschliche sich selbst überlassene Natur, welche als solche ein *σῶμα* ist. In unserer St. finden wir nun freilich nicht den Gegensatz von *σαρξ* und *πνεῦμα*, sondern, wie sich nachher ergiebt, von *σαρξ* und *νοῦς* oder *ἔσω ἀνθρώπου*. Man wird sich indeß dadurch nicht für berechtigt halten können, zu schließen, daß *πνεῦμα* überall dasselbe was *νοῦς* sei, oder daß *σαρξ* gleich *σῶμα*. Denn, wie der Zusammenhang zeigt, spricht ja der Ap. hier nur von dem, welcher das *πνεῦμα* noch nicht besitzt, und geht erst E. 8, 4, 5, 6. zu dem über, der das *πνεῦμα* empfangen hat. Mithin kann er hier nicht anders als den *νοῦς* der *σαρξ* gegenüberstellen. — Vgl. über die Bed. von *σαρξ* Aug., de civit. Dei, l. XIV. c. 3. Buddei dissert. de anima sede pecc. orig. in Miscell. sacris T. III.

und Knapp, Scripta Theoll. p. 220. sqq. — Betrachten wir nunmehr das πνευματικός und σαρκικός in dem hier statt findenden Gegensatz. Das Gesetz, sowohl das Sittengesetz im Busen des Menschen, als die Ausprägung desselben im Dekalogus, ist, wie Aug. tiefsinnig erörtert, eine Offenbarung der höheren in Gottes Wesen gegründeten Weltordnung (es ist also ein πνευματικόν); um dasselbe auszuüben müssen wir unserm innern Menschen nach dieser Weltordnung einverleibt werden, wir müssen ebenfalls πνευματικοί werden, ohne die Theilnahme an der Erlösung kann der Mensch nicht πνευματικός werden; so ist denn die Folge davon ein unlösbarer Widerspruch. Vgl. Anm. zu B. 6. Usteri, S. 29.: „Das Gesetz, wenn es bloß Gesetz oder γραμμα ist, ist nur im Verstande, es ist ein objectiv Erkanntes; die subjective Seite des Menschen, auf der auch sein Wille beruht (daher P. diesen immer mit ἐγώ bezeichnet) hat ursprünglich nichts damit zu schaffen; indem aber das Gesetz etwas ausspricht, was von dem Willen des Menschen ausgehn soll, so wird gerade dadurch der Wille zum Widerstande gegen das ihm ursprünglich Fremde gereizt, und die dem Geiste widerstrebende, fleischliche Natur des Willens wird offenbar.“ — Ein ähnlicher Ausspruch ist der im Buche Reschith Chochma: תורה רחוקה מאדם וקדושה רחוקה מן העולם „Die Thorah wohnt wegen ihrer Heiligkeit nur in der schlackenfreien Seele.“ — Statt σαρκικός lesen σαρκινος codd. A C D E F G und viele griech. Väter. Da nun auch 1 Kor. 3, 1. und Hebr. 7, 16. die besten codd. σαρκινος lesen, so müssen wir wohl annehmen, daß in der κοινή auch σαρκινος, welches eigentlich nur die sinnliche Bed. „fleischern“ hat, in der metaph. gebraucht wurde und hier die richtige Lesart ist. — Der Ap. stellt das ἐγώ als das σαρκινον dar, weil jene Velleitas im Menschen, welche nach B. 15. und 16. auf der Seite des göttlichen Gesetzes sich befindet, gar zu machtlos ist, und bei der Ohnmacht dieser der ganze Mensch im Widerspruch mit dem Gesetze erscheint. Daher sind denn auch die platonischen Formeln zu erklären πρᾶττων κ. ἡττων ἑαυτοῦ, in welchen die Lust zum Bösen als das eigentliche Selbst gesetzt wird, vgl. de Rep. I. IV. p. 347. T. VI. Bip. Das ist eben das Erhabene in der Natur des Sittengesetzes, welches wir in unserer Brust tragen, daß es uns mit: Du! anredet, und während alle unsere Begier

den etwas anders wollen; wir doch seine Oberherrlichkeit anerkennen müssen. Es wird daraus offenbar, daß durch das Bewußtsein unmittelbar eine höhere Weltordnung in der niedern erscheint — deren Schöpfer im Geschöpf (Vgl. Heidenreich, Ueber natürl. Rel. Leipz. 1790. S. 173.). Auf der andern Seite kann man aber auch wieder eben das in uns, was uns mit Du anredet, als das eigentliche Ich im Menschen betrachten, insofern dieses religiös-sittliche Bewußtseyn die ganze Natur des Menschen sich homogen machen muß, und insofern nur dann die Idee des Menschen erfüllt ist, wenn sie mit diesem *νομος γραπτος ἐν τῇ καρδίᾳ* in Uebereinstimmung gebracht worden. In dieser Rücksicht bezeichnet denn auch wirklich der Ap. mit dem *ὅτι* in B. 17. das religiös-sittliche Bewußtseyn, und stellt dagegen die *ἀμαρτία* als einen unrechtmäßigen Ansiedler in der Menschennatur dar. — *Παραμυνοῦς ὕποτ. ἁμ.* Der welcher im Kriege überwunden worden, ward als Sklave verkauft, so stellt P. treffend den im Kampfe gegen die ungöttlichen Willenstriebe erliegenden Menschen als an die Sünde zum Sklaven hingegeben vor. Der Ausdruck war schon im Hebr. von denen gewöhnlich, die gleichsam unter dem Despotismus des Bösen standen. *כַּחֲסִידֵי מֶלֶךְ* 1 Kg. 21, 20, 25. 2 Kg. 17, 17. So auch 1 Makk. 1, 15.: *ἐπαρθησαν τοῦ ποιῆσαι τ. πορνῆρον*. Auch die Rabb. haben die Redensart *כָּרָה יָדָיו בְּמִכְרָתוֹ*. Bei den Rabb. heißt *כָּרָה* „verkauft werden“ überhaupt so viel als „übergeben werden.“ So *Sanh. f. 97. col. 2. כָּרָה בְּמִכְרָתוֹ*. Die Jünger Christi dagegen sind nicht mehr *δοῦλοι τ. ἁμ.* Röm. 6, 17. Joh. 8, 36. Mel.: haec (summa corruptela naturae nostrae) necesse est tradi in ecclesia, ut cognoscamus e regione magnitudinem beneficii Xi. Den Kern dieses tief sinnigen Ausspruchs Pauli zerschneidet Grot. und macht die Worte matt und leer durch die Noten: alia est natura legis, alia magnae partis hominum und major pars Iudaeorum (!) affectibus abripitur.

B. 15. P. knüpft wieder mit *γὰρ* an, es soll dieser Satz nämlich die blinde *σαγῆς* des Menschen beweisen. Bis hierher hatte P. sich selbst nach seinem ganzen Menschen dem göttlichen Gesetz gegenübergestellt, nun aber beginnt er in sich selbst einen Zwiespalt zu beschreiben. Wir müssen, um Klarheit hierin zuers

langen, nach psychologischen Bestimmungen die verschiedenen Subjecte, die in der Auseinanderlegung des Ap. vorkommen, anzu-
geben. Wir müssen dabei davon ausgehen, daß der Ap. noch ein
ursprünglich Gottverwandtes im Menschen annimmt (s. zu 1, 18.).
Es ist dieses das religiös-sittliche Bewußtseyn ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), was nie
ganz im Menschen ausgetilgt werden kann, ohne daß er eben da-
mit aufhörte Mensch zu seyn — er würde dann ein physisches
Wesen, ein Naturwesen. Es manifestirt sich wenigstens in ein-
zelnen Regungen des Gewissens. Da nun das Verwandte vom
Verwandten angezogen wird, so entsteht in dem Menschen, so-
bald ihm der äußere $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ vorgehalten wird, ein gewisser Zug
danach hin, eine Sehnsucht es zu erfüllen. Es findet mithin eine
Uebereinstimmung des Innern Gesetzes mit dem äußeren statt
(B. 16.), daher schreibt auch der Ap. nicht genau, ob er vom In-
nern oder äußern $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ spricht. Diesem innern Göttlichen steht
nun gegenüber die Neigung zur Willkür, zur Sünde. Sieht
der Mensch auf das, was er der Erscheinung nach ist, so möchte
er diese sein eigentliches Ich nennen, denn jenes Göttliche macht
sich ja nicht geltend. So nennt auch der Ap. die $\sigma\alpha\phi\varsigma$ das $\epsilon\gamma\omega$
des Menschen, B. 14, 18. Auf der andern Seite geht aber doch
auch bei dem tief Gesunkenen das Bewußtseyn nicht ganz unter,
daß jenes Göttliche sein eigentliches Ich sei, dem alles Andere
homogen werden müsse, der göttliche Same in ihm, der göttlich-
sam nur erstickt ist. Daher stellt der Ap. auf der andern Seite
die $\epsilon\mu\alpha\gamma\gamma\iota\alpha$ oder $\sigma\alpha\phi\varsigma$ als etwas dem Menschen Fremdes dar
und sein Göttliches als das eigentliche $\epsilon\gamma\omega$, B. 17., 20. Dieses
nennt er daher auch den $\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\nu\theta\omega\pi\omega\tau\omicron\varsigma$, den eigentlichen Kern
des Menschen. Von welcher Art ist nun das Wollen, das er die-
sem innern Menschen zuschreibt? Ein gesundes, normales Wöl-
len kann es nicht seyn, denn sonst würde es einen so starken An-
trieb mit sich führen, daß der Erfolg zu Stande kommen würde.
Es ist also nur ein schwaches Wollen. Die Scholastiker unter-
scheiden *voluntas completa* und *incompleta* und nennen die letz-
tere *velleitas*. Auch von dieser *velleitas* können wir uns wieder
verschiedene Grade denken. Wir können uns das $\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ und
 $\sigma\upsilon\mu\phi\eta\mu\iota$ und $\sigma\upsilon\upsilon\eta\delta\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$ mehr als ein Billigen mit dem Verstan-
de denken, bei welchem zwar nicht keine, aber doch eine nur ganz
geringe Anregung des religiös-sittlichen Bewußtseyns statt finden

würde. In diesem Sinne hat auch, wie Thomas Aq. bemerkt, selbst der Böseste ein gewisses Wollen d. h. Gutheissen des Guten. So Chrys.: οὐ δέλω, τούτεστιν οὐκ ἐπαίνω. Die eine solche vollkommene beschaffen sei, zeigt Aug. aus seiner eigenen Erfahrung Conf. I. VIII. c. 8.: undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: Modo, ecce modo, sine paululum! Sed modo et modo non habebant modum, et sine paululum in longum ibat. Wogegen Aug. von der durch die göttliche Gnade allein gemürkten und auch nur durch sie zum Ziel gelangenden voluntas sagt (ibid. I. VIII. c. 8.): non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud, quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non seminauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, hac parte assurgentem cum alia parte cadente luctantem. (Vgl. die merkwürdigen Aussprüche hierüber in Petrarchs Selbstbekenntnissen, G. Müllers Selbstbekenntnisse merkw. Männer, Bithertthur 1791, 1 B. S. 44. ff.) — Allein der Zusammenhang und auch selbst die einzelnen Worte, namentlich σὺννομαίω, machen es wahrscheinlicher, daß unter dem δέλω hier mehr als eine verständige Beistimmung zu verstehen sei. Wenn der Ap. einen solchen beschrieb, in welchem noch gar kein sittlicher Zwiespalt erwacht ist, so möchte man allerdings unter dem δέλω bloß eine kalte Zustimmung zu verstehen haben; allein er redet ja von dem, in welchem die Sünde mit dem Gesetz in Kampf getreten ist, er schildert ja lebhaft die innere Angst eines Solchen (V. 24.), kaum wird man daher umhin können, unter dem δέλω einen höheren Grad des Wollens, eine Sehnsucht zu verstehen. Wollte man nun von dogmatischer Seite aus entgegnen, vor der Wiedergeburt lasse sich nicht füglich beim Menschen eine solche Sehnsucht denken; die ja doch nur Frucht der χάρις seyn könne, so ließe sich erwidern, daß der Ap. E. 8, 15. doch auch von einem πνεῦμα δουλείας bei den gesetzlichen Juden redet, daß er also ihren Gesezesdrifter ebenfalls von einer göttlichen Einwirkung herleitete, welche man wohl als die gratia praeveniens bezeichnen könnte. — Οὐ γινώσκω. Schon Aug. und nach ihm Beza, Grot. u. A. in der Bed., welche auch das hebr. ידע hat „billsigen.“ Hosea 8, 4. vgl. die Anm. von Eisner. Ähnlich

Wolf: anerkennen, beschließen. Allein dann wäre es von dem Folgenden nicht verschieden. Besser versteht es Chrys., Theod., Pel., Hier. u. A. von einer Verdunkelung der Erkenntniß. Chrys.: *τι οὐκ ὄντιν, οὐ γινώσκω; σκοποῦμαι, ᾔσθω, συναρπάζομαι, ἀπηρεῖαν ὑπομένω.* Theod.: *ὁ γὰρ ἡττωμένος ὑπο τ. ἡδονῆς, κ. μέτῳ κ. τ. ὁρῶνς τῷ παθεῖ μεθῶν, οὐκ ἔχει σαφῆ τ. γινώσκω τ. ἀμαρτίας· μετα δὲ γρ. τ. πᾶσαν τοῦ παθούς τ. αἰσθῆσιν δέχεται τ. κακοῦ.* Obwohl nämlich durch die Sünde in die Vermögen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes eine große Disharmonie gekommen ist, so zeigt sich doch die ursprüngliche Anlage, zufolge deren sie alle zusammenwirken sollten, noch immer, der Mensch kann nie wollen, ohne in seiner Erkenntniß Gründe für sein Wollen zu haben. Da nun aber die Sünde etwas Blindes, Gesehlossenes ist, so kann es freilich für sie keine ächten, nur Scheingründe geben, welche auch gleich vor und gleich nach der That vom Menschen selbst als Scheingründe erkannt werden, die ihm aber doch im Augenblick der Ausführung als befriedigend erscheinen. Insofern kann der Ap. sagen, er wisse gar nicht im Augenblicke des Sündigens was er thue, er sei ganz verblendet. — *Οὐ γ. ὁ θελῶ κτλ.* Beng.: *mancipium indigno domino primum servit cum gaudio, deinde cum moerore, postremo iugum exequit.* Obwohl nach dem oben Gesagten hier *θελῶ* mit Chrys. bloß von einer kalten Billigung verstanden werden könnte, nehmen wir es doch lieber in der Bed. von *ἡδομαι*, die es im Hellenistischen hat. Matth. 27, 43. Häufig in der LXX. für *γάρ* 5 Mos. 21, 14. 1 Sam. 18, 22. Was der Mensch vor und nach der Ausübung der Sünde wünscht, was er für das Richtige halten muß, das kommt doch nicht zu Stande. Die Erfahrungen, welche der Ap. hier schildert, drängen sich jedem Menschen, welcher den sittlichen Zwiespalt seiner Natur erfahren, so stark auf, daß man in der That nicht nöthig hat, mit Dr. von Ammon anzunehmen, der Ap. vergrößere die Sache, um nur nachher das Ev. recht erheben zu können. Folgende wichtige Zeugnisse der Heiden, die mit P. übereinstimmen, sind hier anzuführen: Euseb. Hist. l. III. c. 45. sagt Diosdorus: *ἀπλῶς δὲ ἀδυνατῶν κ. πολλῆς εὐηθείας, ὅσας αἰσται, τ. ἀνθρωπείας φύσεως ὁρμωμένης προθυμῶς τι περᾶσαι, ἀποτροπὴν τινα ἔχειν, ἢ νομῶν ἰσχυρῇ, ἢ ἀλλοι τῷ δεινῷ. Δίος*

dotus Sic., Bibliotheca l. I. c. 71.: Die Aegyptier ließen ihre Könige nie unumwundenst; sondern nur nach den Befehlen richten, denn sie glaubten πολλὰκις ἐνιοὺς εἰδοτας ὅτι μελλοῦσιν ἁμαρτανεῖν, μηδὲν ἥττον πραττεῖν τὰ φανῖλα, κατισχυαμένους ὑπὲρ ἐρωτος ἢ μισους ἢ τινος ἄλλου παθούς. Xenophon, Cyrop. l. VI. c. 1. §. 31. sagt der Perser Xerxes: δύο γὰρ σαφῶς ἔχω ψυχὰς . . . οὐ γὰρ δὴ μία γε οὕσα, ἅμα ἀγαθὴ τ. ἐστὶ κ. κακὴ, οὐδ' ἅμα καλῶν τε κ. αἰσχυρῶν ἐργῶν ἐρᾷ κ. ταῦτα ἅμα βουλεται τε κ. οὐ βουλεται πραττεῖν· ἀλλὰ δηλονοτι δύο ἐστων ψυχὰ, κ. ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τ. καλὰ πραττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ, τ. αἰσχυρὰ ἐπιχειρεῖται. Euripides, Medea v. 1077.:

μανθανω μὲν, οἷα δρᾷν μελλω κακὰ,
 θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Derfelbe (beim Clem. Alex. Strom. l. II. c. 15.):

λεληθεν οὐδὲν τῶνδε μ', ὧν συ νοουθετεῖς·
 γνομην δ' ἔχοντα μ' ἡ φῦσις βιάζεται.

Epictet, Enchirid. l. II. c. 26.: ὁ ἁμαρτανῶν, ο μὲν θελει, οὐ ποιεῖ, κ. ὁ μὴ θελει ποιεῖ. Und Simplicius in f. Anm. zu Epictet: τινες γοῦν κ. δυσχεραίνοντες τὰ ἐαυτῶν ὁρεξεῖς, κ. βουλευόμενοι μὴ κινεῖσθαι αὐτοὺς, ὠθοῦνται ὁμῶς ὑπο τ. ἐξέων ἐπὶ τ. οὐκεία ὁρεκτα. Plautus, Trucimus: Act. IV. sc. 2. v. 31. Sciam ut esse me deceret, facere non quibam miser. Seneca, ep. III.: quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus repellit? quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? Ovid, Metam. VII. 19.: aliudque cupido, mens aliud suadet; video meliora probaque, deteriora sequor. Seneca, Hippol. v. 604.: vos testor, omnes coelites, hoc quod volo, me nolle. Dagegen läßt auch auf ähnliche Weise Lactanz, Instit. l. IV. c. 29. den Heiden sagen: volo equidem non peccare, sed vincor, indutus enim sum carne fragili. Itaque ducor incertus et peccare non quia volo, sed quia cogor. Eben so die Rabb. Berach. c. 2. p. 17.: „R. Alexandri sagte in seinem Gebet: Herr der Welten, es ist bekannt und aufgedeckt vor dir, daß unser Wille ist, deinen Willen zu erfüllen נַחֲמָנוּ תַּחֲנוּן וְיָנוּ וְיָנוּ und wer hindert es? Der Sauerteig, der in der Masse ist.“ Mit Recht bemerkt

eben Grotius, das es gar schlimm wäre, wenn der Christ noch dasselbe auf sich anwenden müßte als Christ.

B. 16. Calvin: *dum cur meum in lege acquiescit, oblectatur eius iustitia, in eo sentit et fatetur legis bonitatem, ut satis vel experientia docente convincamur, legi nihil esse mali imputandum, imo salutare hominibus esse, si in recta puraque corda incideret.* Bengel: *assensus hominis, legi contra semet ipsum praestitus, illustris character est religionis, magnum testimonium de Deo.*

B. 17. Der Gegensatz, will P. sagen, ist aber nicht ein solcher, daß ich als Mensch denselben in mir tragen müßte, vielmehr entsteht er nur daher, daß ich ein sündiger Mensch bin, mein eigentliches Ich — das in mir, was meine Idee ausdrückt und dem alles homogen werden muß — bleibt als solches unberührt von der Sünde. Vgl. die Anm. zu *ἔγω* in B. 15. Zur Erläuterung kann dienen, was Aug. Conf. I. VIII. c. 5. von dem Verhältnisse des *ἔγω* zur *σαρξ* sagt: *ego quidem in utroque (im νοῦς und in der σαρξ), sed magis ego in eo, quod in me approbaram, quam in eo quod in me improbaram.* Ibi enim magis iam non ego; quia ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens. Thomas A.: *illud homo dicitur operari, quod ratio operatur, quia homo est id quod est secundum rationem: unde motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo.* Theod.: *ἀμελησας (ὁ νοῦς) κ. καταλιπων τ. ἡμέρας, σκιρτῶν μεν τοὺς πῶλους παρασκευάζει· συρεται δὲ αὐτός, κ. εἰς βάρηθρα κ. κρημνοὺς συν αὐτοῖς καταπιπτει.* So nennt Philo, Quod det. pot. insid. p. 170. den νοῦς den eigentlichen ἄνθρωπος, im Gegensatz zu σαρξ. Vergl. Cicero, Somn. Scip. c. 8.: *mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito monstrari potest.* — Fälschlich wird von Aug., Grot., Eoc., Koppe u. m. A. das *νυν* als Zeitpartikel genommen, als wolle P. den Unterschied des erlöseten vom gesetzlichen Zustande angeben, wie B. 6. Dadurch würde, andere Gründe zu geschweigen, B. 18., welcher sich offenbar genau anschließt, ganz abgerissen, indem dieser wieder, durch ein *γὰρ* sich anknüpfend, den Gesetzlichen schildert. Vgl. auch B. 20., wo P. dasselbe sagt und das *νυν* als bloße Folgerungspartikel ausgelassen ist, wo aber

Mehrere unrichtigerweise das *οὐκ ἐστιν* urgiren wollen, wie R o p p e es übersetzt: *ex quo* Xiani sumus, während es doch nur in Bezug auf den Vorderatz steht und von der Zulg. richtig gegeben wird: *iam non ego*. Der Ap. will den Zustand der Sünde in seiner Steigerung bezeichnen. Man wird das *οὐκ ἐστιν* daher hier und B. 20. geben können: „es ist also so weit mit mir gekommen, daß...“ — Das *νυν* ist demnach hier bloß Folgerungspartikel. Cras m.: *quoties igitur mens consentiens legi nititur ad honesta, et tamen quod diversum est agit, non ego videor agere, quod ago. Quis enim agat, quod nolit?*

B. 18. Etwas tautologisch sich ausdrückend will P. nun durch die Zurückweisung auf den vorher beschriebenen Zwiespalt den auffälligen Ausdruck rechtfertigen, daß eigentlich nicht der Mensch selbst, sondern die blinde Sündenlust als eine blinde, insofern die Erk. des Menschen nicht dazu beistimmt, sondern verdunkelt wird, die sündlichen Handlungen ausübt. Demzufolge sind die hier und B. 19. und 20. gebrauchten Ausdrücke nur Wiederholungen des Vorhergegangenen. — Das *ἐνδοξα* lassen A C. 47. 67. und einige Uebers. aus, und lesen *το δε καταργησθαι*, *οὐ*. Wohl dürften die innern Gründe für die Lesart seyn, doch entscheidet die Mehrzahl der *codd.* für die *recepta*. — Das *ἐγώ* ist dem Apostel gewöhnlicher, wie wir zu B. 15. sahen, das eigentliche Ich des Menschen, die innere göttliche Anlage. Zum Unterschiede fügt er daher hinzu, daß er hier die *σαφς* im Menschen meine. Theod.: *τ. γαρ περι τ. καλα προθυμιαν απο της τ. νομου διδασκαλιας προσελαβον. ἀσθενῶ δε ὁμως περι τ. πρᾶξιν, ἑτεραν ἐπικουριαν οὐκ ἔχω.* — *Οἷκεῖ*. Pel.: *habitat quasi hospes et quasi aliud in alio, non quasi unum ut accidentia scilicet non naturalia.* — *Παρακεῖται*. Das Wort bedeutet eigentlich: „nahe seyn, bereit seyn,“ daher Judith 3, 2. „zu Diensten seyn,“ Odyssea, 21, 416. *ὑμῖν παρακεῖται ἡ μαχεσθαι ἡ φευγειν* „bei euch steht die Wahl...“ hier also, wie de Wette: „das Wollen ist bei mir schon da,“ d. h. es fällt mir nicht schwer. Pel.: *est voluntas sed non est effectus.* Bengel: *iacet in adspectu sine victoria.* — *Οὐχ ἐνδοξα*. Im Hebr. *אף* in der Bed. „können.“

B. 19. 20. C. B. 15. und 17.

B. 21. Dieser B. enthält die Zusammenfassung des von B. 14. an Gefagten, welches sodann noch weiter erläutert wird von B. 22. an. — Die Constraction dieses B. ist auffällig und auf sehr verschiedene Weise gelöst worden. Zuerst giebt es eine Anzahl Ausleger, welche *ὅτι* in der Bed. „weil“ nehmen (Die Vulg. quoniam), aber auch dann wieder unter einander im Verstandnisse abweichen. Orig. nimmt ein Hyperbaton an und erklärt so: „weil ich Böses habe, so bietet sich mir das Gesetz Gottes dar, welchem ich dem innern Menschen nach beistimme.“ Eben so Eckerm. (Welt. III. St.). Mehrfache Auffassungen giebt Diefum. an: 1) „*αὐτον εὕρισκω τον νομον ἐμοι το καλον ποιεῖν προρημενω προτροπην παρεχοντα, τι οὖν μετα τούτο; το κακον παρακειται. ὥστε οὐδε βουλομενω μοι το καλον πρᾶξαι ικανος ἐστιν ὁ νομος βοηθῆσαι. πλην γαρ τοῦ προτραπασθαι οὐδεν ἰσχυει*“ Wir müßten alsdann *παρεῖναι* oder *παριστασθαι* vor *θελοντι* ergänzen. So Chrys., Theoph. Ähnlich der Syrer. Paulinisch ist der Gedanke so allerdings, allein P. hätte sich dann doch sehr dunkel ausgedrückt, und aberdies würde der Gedanke hier nicht in den Zusammenhang passen, da der Ap. nicht vom Zwecke des Gesetzes, sondern von den Folgen seiner Wirkung redet. 2) *εὕρισκω μεν τον νομον εἰς το καλον τῷ θελοντι ἐμοι ποιεῖν τ. καλον, κ. τούτο μονον χαριζαμενον. το γαρ κακον εὕρισκω, ὅτι ὁμοιος ἐμοι παρακειται.* Dann hätte man unnatürlicher Weise ein *ὠφελιμον εἶναι* zu ergänzen. So auch Ambros. und Aug. c. duo ep. Pell. I. I. c. 10. Eben so Beng.: *egregia sermonis subtilitate exprimuntur prima stamina harmoniae inter legem et hominem.* 3) *εὕρισκω, τούτ' ἐστι κατενοησα κ. καταλαβομην τ. ἰσχυν κ. τ. φνσιν τ. νομου. ἐξεῦρον αὐτον ἀκριβῶς; ὅτι οὐδεν μοι βοηθῆσαι ἰσχυσε. ποθεν δῆλον; ὅτι θελοντι μοι ποιεῖν το καλον οὐδεν επικουρεῖ, ἀλλ' ὁμοιος το κακον παρακειται, ἀπρακτον μοι το θελειν ποιουν.* Dann müßte ein Hyperbaton angenommen und dem *εὕρισκω* die ganz unnatürliche Bed. „begreifen, durchschauern“ beigelegt werden. — Wir gehen zu den Auslegern über, welche *ὅτι* in der Bed. „daß“ nehmen. Diese weichen wieder von einander ab, je nachdem sie interpungiren. Einige interpungiren hinter *τον νομον*, und lassen das Folgende entweder von *εὕρισκω* oder von *νομον* abhängen. Das

erstert Erasmus, Aug. de nupt. et concup. l. I. c. 30., Seb. Schmidt, Castal. u. A., alsdann wird bei νόμος entweder ein *αγα* ergänzt, oder hinter demselben ein *ἀποκαλυπτόντα*. Erasmus: facit lex, si quando conor illi parere; ut intelligam meum malum penitus insitum. Von νόμος lassen das Folgende abhängen Beza, Brot., Wolf. Sie verstehen unter νόμος den im folgenden erwähnten νόμος ἐν τοῖς κακοῖς, so daß der Artikel vor νόμος demonstrativ wäre, „ich finde jenes sündliche Gesetz, daß nämlich, wenn ich . . ., mir das Böse nahe liegt.“ Diese Erkl. von νόμος mit dem Artikel ist ganz gegen den Sprachgebrauch. Zulässiger wäre eine andere Erkl. von νόμος, nämlich in der allgem. Bed.: Norm, Regel, wie R. 23. E. 8, 2. Elarke: a confirmed habit. Hesych.: συνήθεια. In dieser Bed. steht es nach Heind. auch Plat., Phaedrus, ed. Heind. S. 203. So Calv., Venema, Limb., Mich., Kosten, Ammon. Limb.: experior in me hanc constitutionem quae mihi legis instar est, cui sum obnoxius. Mich.: „Da ich nun das Gute so gern thun will, so finde ich mir zur Beschwerde ein Gesetz, nach welchem mir das Böse anhängt.“ Eine andere Anzahl Interpreten folgt indef. einer anderen Interpunction. Sie machen nämlich hinter ἀγα und vor ὅτι ein Komma; dann bildet τὸν νόμον καλὸν einen Zwischensatz, in welchem entweder νόμον überflüssig scheint, welches von Homb. oder καλὸν welches von Hemsterh. aus dem Text gestoßen. Richtig bemerkt Knapp, wolle man ändern, so lese man lieber τὸν καλόν. Ohne den Text zu ändern ergänzt L. Vos κατὰ τὸν νόμον und übersetzt: „Ich finde also, während ich nach dem Gesetze das Gute thun möchte, daß . . .“. Auch uns scheint es am vorzüglichsten, hinter ἀγα zu interpungiren, wir ziehen es aber vor, das το καλόν als Apposition zu τ. νόμον zu ziehen. So haben den obenangeführten Erkl. Def.: εἰη δ' ἂν, εἰ συνταξ-θῇ οὕτως, τῶν εἰρημένων σαφέστερον· εὐρισκω τῷ θεῷ μοι το καλόν, ἥτοι τ. νόμον, ὅτι . . ., Theod., Homb., Knapp. Wir finden bei P. öfters erklärende Appositionen Röm. 8, 23. 12, 1. Daß das μοι alsdann doppelt gesetzt ist, darf man sich nicht wundern, da wegen des Hyperbatons eine solche Wiederholung sogar nöthig war. Auch kann man sich die Veranlassung dieser Apposition denken; P. wollte dem νόμος das

κακόν

καλον gegenüberstellen, dann hätte sich aber kein so entschiedener Gegensatz gebildet, als wenn neben νομος das το καλον gesetzt wurde. Doch halten wir neben dieser Constr. für eine gleich annehmbare die, welche hinter νομος interpungirt, und dies in der Bed. „Norm, Regel“ nimmt. In diesem Falle könnte man sagen, daß das Folgende sich erklärend anschlüsse, indem dort der Ap. R. 23. den έτερος νομος beschreibt.

R. 22. In diesem und dem folgenden Verse wird eigentlich R. 15. 16. und 17. wiederholt, und zwar durch ein Bild, welches das dort Gesagte noch anschaulicher macht. — Statt des R. 16. gebrauchten συμψημι gebraucht hier P. συνηδομαι und statt des wahren εγω hier den εγω ανθρωπος. Was das συνηδομαι betrifft, so verstehen wir es von einer wirklichen Freude am Gesetz und Sehnsucht nach dessen Erfüllung, wie diese der geistliche Mensch hat, wenn er auch nur gesetzlich ist, Ps. 119. Vgl. zu R. 14. Es könnte indeß auch allenfalls, wie oben bemerkt worden, eben so wie das παλειν eine Zuneigung bezeichnen, wie sie auch der ganz fleischliche Mensch hat, welcher noch gar nicht lebendig zum Bewußtseyn des Zwiespalts im Herzen erwacht ist, doch aber das Göttliche nicht ganz unterdrücken kann. Eine solche Zuneigung wäre dann eigentlich bloß: Billigung, Zurechtfindung, an welcher mehr der Verstand als die Willensneigung Antheil hat. So finden wir diese comprobatio im fleischlichen Menschen Marci 6, 20. bei Herodes, Joh. 5, 35. bei den Juden, bei dem auf steinigten Grund Gelegten Matth. 13, 20. In diesem Sinne bemerkt der tief sinnige Hugo a Sto Victore zu dieser Stelle: ratio naturalis in vita praesenti omnino extinguere non potest. Ipsa est enim aquila quae supervolat, puer qui caeteris periclitantibus pueris non periclitatur. Homo legis legi Dei condelectatur magis sec. rationis approbationem quam sec. amoris delectationem. An die Stelle des εγω tritt hier der εγω ανθρωπος. Ursprünglich ist wohl dieser Terminus bloß Bezeichnung des Geistes überhaupt gewesen im Gegensatze zur leiblichen Organisation. So finden wir es bei Philo und bei Plato. Philo, de Agricult. p. 188. ed. Fr. ανθρωπος εν εκαστω ημων τις αν ειη πλην ο νοϋς; und de congr. quae. p. 438. ο νοϋς κυριως ανθρω. εν ανθρωπω, κρειττων εν χειρον. So hatte schon Plato de Republ.

L. IX, p. 276. T. VII. Bip. den *νοῦς* genannt τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἔντος ἀνθρώπου. Eben so das rabb. Buch Jalkut Rudei, Bl. 10. 3. שׁוֹר וְבָשָׂר הֵיא מְלֻבָּשׁ לְאָדָם וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ הַפְּנִימִי וְקָרָא זֶה „Haut und Fleisch ist das Kleid des Menschen, der Geist im Innern das ist der Mensch.“ Die Platoniker und auch viele von ihnen gebildete Rabbinen, so wie schon früher die Essäer und überhaupt morgenländische Theosophen setzten nun auch das Böse allein in das σῶμα, in die ἰλή; danach erschien ihnen der Geist als rein und unsündlich. Bei P. bezeichnet ἔσω ἀνθρώπου, wie aus den vorliegenden Stellen und auch aus 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16. erhellt, nicht so wohl den Geist im allgemeinen, sondern insbesondere das Gemüth, das religiös-sittliche Bewußtseyn, die innere ἀληθεια (s. zu 1, 18.), wie es auch 1 Petr. 3, 4. heißt ὁ καρπὸς τῆς καρδίας ἀνθρώπου. Wird nun dieses an sich als ein Gutes betrachtet, so wird dadurch noch nicht alles Böse vom Geiste hinweg auf den Körper gewälzt. P. redet ja von einem zwiefachen ἔγω, welches wir doch beides dem Geiste zuschreiben müssen. Treffend Beng.: hic iam interni, sed nondum novi tuetur hominis nomen. Vgl. übrigens über ἔσω ἀνθρώπου die gelehrten und mit unsern Ergebnissen ganz unabhängigerweise völlig übereinstimmenden Anmerkungen Venema's in Steph. de Brais, Opusc. Leow. 1735. p. 293. und 94.

B. 23. Es fragt sich von wie viel von einander unterschiedenen Gesetzen P. in diesem und dem vorigen Verse spreche? Einige nehmen vier, andere zwei, andere drei verschiedene νομοί an. Vier verschiedene νομοί nehmen Hier., Deß. an, und zwar bezeichnet sie Deß. so: Ein göttliches äußeres, d. i. der νομος τοῦ Θεοῦ oder das möß. Gesetz; kein göttliches inneres, d. i. der νομος τ. νοος; ein ungdttl. äußeres, d. i. der νομος ἐν τοῖς μέλεσι, die ungeordneten Lüste des Fleisches; ein ungdttl. inneres, der νομος τ. ἀμ. die der Seele einwohnenden Neigungen zur Sünde. Zwei verschiedene νομοί ist nach Ambr. Justinian geneigt anzunehmen, indem der νομος τ. Θεοῦ gleich mit dem ν. τοῦ νοος sei, und ν. ἐν τοῖς μέλ. mit ν. τ. ἀμαρτίας. Das richtigste ist es, ein dreifaches Gesetz anzunehmen. Der νομος τ. Θεοῦ B. 22. ist allerdings vom ν. τοῦ νοος verschieden, denn P. sagt ja eben, daß dieser an jenem Wohlgefallen habe; doch läßt sich die Trennung nicht streng festhalten, da ja der νομος

τοῦ Θεοῦ sich auch in dem νόμος γραπτός τ. καρδίας offenbart, mithin auch dem ἔσω ἄνθρωπος angehört. Der ν, τ. ἀμ. endlich ist mit dem ἐν τ. μελ. identisch, wie dies schon Aug. und Phot. bemerken. Diesen νόμος ἐν τ. μελ. haben wir zunächst zu erläutern. Das Wort νόμος gebraucht hier der Ap. uneigentlich, wie Cap. 8, 2., um es dem νόμος τ. Θεοῦ und τ. νοος entgegenzusetzen. Das Ungöttliche kann eigentlich kein Gesetz seyn, denn es ist nur dasjenige Gesetz, was in dem göttlichen Seyn gegründet ist, wie die Stimme des Gewissens in uns. Allein da die Sünde sich eine blinde Regentschaft über uns angemacht hat, so kann auch bildlich die Sündenlust als ein Gesetz dargestellt werden. Treffend wählt Beng. zur Uebers. der verschiedenen νομοι das Wort dictamen. Nicht so gut Seiler: Frieß. Inwiefern nennt nun der Ap. das Gesetz der Sündenlust das ἐν τ. μελεσι? Schon Chrys. bemerkt, es werde dadurch nicht ausgesagt, daß die Glieder oder der Körper als solcher Grund der Sünde sei, denn P. spreche ja nur von der Sündengewalt, die sich in den Gliedern äußere, und setzt schon hinzu: ὥσπερ οὖν ἡ ἐντολὴ οὐκ ἐστὶ πονηρὰ ἐπειδὴ δι' αὐτῆς ἀφορμὴν ἔλαβεν ἡ ἀμ., οὕτως οὐδὲ τ. σαρκὸς ἡ φυσις εἰ καὶ δι' αὐτῆς ἡμᾶς καταγωνίζεται. ἐπεί οὕτως ἐστὶ καὶ ἡ ψυχὴ πονηρὰ καὶ πολλῶ μᾶλλον ἐκείνη, ὅση καὶ ὁ κύριος τῶν πρακτικῶν ἔχει. ἀλλ' οὐκ ἐστὶ ταῦτα, οὐκ ἐστὶν. οὐδὲ γὰρ εἰ θανμαστον οἶκον καὶ βασιλικὰς αὐλὰς τυραννὸς λαβὴ καὶ ληστῆς, διαβολῆς τῆς οἰκίας το γινόμενον. Der Apostel will dasjenige darstellen, was im Menschen dem ἔσω ἄνθρ. entgegengesetzt ist. Die Benennung ἔσω ἄνθρ. für die innere ἀληθεια, für das φῶς im Menschen, leitet ihn dazu, das Böse als ein ἔσω ὄν, also ἐν τοῖς μελεσι darzustellen. Auf der einen Seite mochte ihm dabei vorschweben, was er schon B. 17. sagte, daß die Sünde, da sie sich eigentlich nur in die menschliche Natur eingedrängt hat, ein ἔσω ὄν genannt werden könne, auf der andern, daß sie sich am gewöhnlichsten in den ungeordneten Neigungen des somatischen Organismus, oder richtiger in dem Nachgeben des Geistes in Bezug auf dieselben offenbare. So stellt er nun das Gesetz des Geistes, den νόμος γραπτός ἐν τ. καρδίᾳ, als den eigentlichen Kern des Menschen dar, gleichsam als eine Burg, worin der eigentliche Mensch thronet, das Äußere des Menschen, gleichsam der Feind vor jener Burg, ist die Sün-

denluft. Ein ähnliches Bild, in welchem das Göttliche als der Kern des Menschen, das Ungöttliche als die äußere Schale dargestellt wird, welche den Kern umbaut, findet sich im Buche Meschith Enochma (Vitr. Observ. Sacrae I. III. c. 8.):

שְׁרָר בְּהוֹת הַחַסָּד נִכְנָס מִעַם הַקְּלִיפָה עַד שֶׁלֹּא שִׁיעָר קִימָה וְנִשְׁמָה
 מִתְּלַשְׁתָּה בְּקִלְיָהּ וְזֶה נִאֻמָּר עֲזָרְתִּי רַבִּי לְמַעַל רָאִא
 „Denn durch das Sündigen geht der Mensch mehr und mehr in die Schale über, bis daß der ganze Umfang der Seele in die Schale gehüllt ist, dann heißt es: Unsere Sünden sind uns über das Haupt gestiegen.“ — *Αἰχμαλωτίζοντα με τ. νομω. τ. ἁμ.*

Der Ausdruck *αἰχμαλ.* sehr bezeichnend, wie Limb. es ausdrückt: sicut captivus non libenter, sed animo reluctantis in captivitatem abducitur, a validiori cui resistendo impar fuit superatus, ita et hic homo cum lucta quadam animi a pecc. abripitur. Daß der *τ. ἁμ.* nicht von dem *ἐν τ. μελ.* verschieden, sieht man auch aus dem Zusätze *τῷ ὄντι ἐν τ. μελ.* Den Dativ *τῷ νομῷ* können wir entweder als Dat. comm. auffassen „für das Gesetz der Sünde, mich demselben überliefernd,“ oder als Abl. „durch das Gesetz der Sünde, als Werkzeug.“ In beiden Fällen hat der Ausdruck des Ap. etwas Auffälliges. Bei der ersten Constr. muß es auffallen, daß er nicht das zweitemal bloß das Pronomen setzte, sondern eine Unterscheidung zu machen scheint, die man nicht erwartet, nämlich zwischen dem die Beute Empfangenden und dem Sieger. Bei der zweiten Constr. erwartet man im Gegentheil eine Unterscheidung und findet statt dessen, daß als das Werkzeug der Gefangennehmung der Gefangennehmende selbst wieder angegeben wird. Wir entscheiden uns für die zweite Construction und verstehen uns daher auch zur Annahme eines gewissen Unterschiedes zwischen *τ. ἁμ.* und *ἐν τ. μελ.*; der Ap. scheint nämlich unter dem *τ. ἁμ.* sich den *τ. ἐν τ. μελ.* in seinen einzelnen Erscheinungen und Äußerungen zu denken, so daß der Sinn wäre: „die Masse der Sündenlust unterwirft mich durch die sündlichen Regungen, in denen sie sich äußert.“ Daß übrigens der in diesem B. geschilderte Zustand einem wiedergeborenen Christen nicht zieme, sprach, seiner früheren Ansicht gemäß, Aug. zu diesem B. so aus, Prop. 45.: intelligitur hinc illo homo describi, qui nondum est sub gratia. Si enim repugnaret tantum consuetudo carnis et non captivaret, non

esset damnatio; in eo enim est damnatio quod obtemperamus pravis desideriiis.

B. 24. Der auf diese Weise in einem unauf löslichen Zwiespalt befangene Mensch, welcher einen Mark und Gebein verzehrenden Kampf in sich sieht, aus dem er keine Erlösung weiß, bricht in die verzweifelte Klage aus. Man kann indeß nicht mit völliger Sicherheit bestimmen, wie viel man von diesem Angstgefühl dem vom Ap. Geschilderten in seinem gesetzlichen Zustande beilegen soll, und was dagegen von diesem Schmerzgefühl Ausdruck der Empfindungen sei, die der Ap. jetzt, wo er die Wirkung der Erlösung erfahren hat, beim Hinblick auf den in diesem Kampfe begriffenen gesetzlichen Menschen haben mußte. Denselben Ausruf spricht Paulo, der die Kämpfe des innern Menschen so tief kennende Augustinus nach, als er im gesetzl. Zust. war, Conf. 1. VIII. c. 5. Einen ähnlichen Seelenschmerz zeigt im gesetzl. Zustande der Jöllner, Luc. 18, 13. (vgl. M. 37, 4, 5, 6.). So tief scheint das Mark und Bein sondernde Schwert des Gesetzes dem Ritter Michaelis nicht in die Seele gedrungen zu seyn, welchem es beliebt, den also Klagenden einen „ängstlichen Juden“ (!!) zu nennen, dem P. mit ziemlichem Phlegma antwortet: „Ich für mein Theil habe Gottlos nicht nöthig zu klagen.“ Da heißt es: *At ego prorsus nescio, quid sit scripturam diluere, si hoc non est.* — *Τίς μὲν ὅμως;* Beza: num vero ignorabat a quo esset haec liberatio exspectanda? minime profecto. Mox enim usque adeo agnoscit, ut illi gratias etiam agat. Sed ita loquitur ut in extremo angore, cogitans qualem et quantum eum esse oporteret qui hoc possit praestare. — *Ἐκ τ. σώματος τ. θανάτου.* Es fragt sich was hier der Ap. unter dem *σῶμα τ. θανάτου* verstehe? Die Ausleger theilen sich in eine fünfsache Ansicht: Zuerst nehmen Viele *σῶμα* metaphorisch; wie es ja nach Manchen auch E. 6, 6. stehn soll. Es hätte dann die Bed.: compages, structura. Ambros.: universitas vitorum. Und zwar soll es auch ohne den Zusatz von *ἐμαρτυρία* den Sündenkörper bezeichnen können. *Θάνατον* soll nach Grot., Mosh. die Wirkung dieses Sündengebäudes; das Elend, anzeigen, nach Einb. die Beschaffenheit desselben, die Ermangelung der göttlichen Lebenskräfte. Wenn es indeß überhaupt nicht wahrscheinlich

ist, daß *σῶμα* metaphorisch von einem *σῶμα* gesprochen habe, sobald er nicht auch Gebrauch von der Metapher macht und die *ψαλῆ* daneben erwähnt, so wird es noch unwahrscheinlicher seyn, daß *σῶμα* ohne weiteren Zusatz den metaphorischen Sündentkörper bezeichne. Andere wie Schöttgen, Koppe nehmen *σῶμα* als rein paraphrastisch, wie das rabb. *נֶפֶשׁ*. Verwandt damit wäre die Erefl. durch „Masse, Wesen“ nach dem Rabb. und Griech. (s. zu 6, 6.). Oder es könnte auch viertens angenommen werden, daß *σῶμα* den Nebengriff hätte, welchen *σὰρξ* hat „die von göttlichen Lebenskräften verlassene menschliche Natur.“ Oder endlich, wobei wir als dem am nächsten Liegenden stehn bleiben, *σῶμα* kann in seiner gewöhnlichen Bed. genommen werden. Der Ap. würde dann in diesem Geseglichten den höchsten Grad der Verzweiflung darstellen, in welchem der von innerem Zwiespalte zerrissene Mensch die irdische Hülle von sich abstreifen, und gewaltsam aus seinem Zustande sich befreien möchte. Das *ἀπαλλάττομαι τοῦ βίου* war auch für die Heiden oft der letzte Trost, wenn sie der *κακία* nicht mehr widerstehen konnten, s. Antoninus, und Gatacker ad Anton. p. 823. Die A. B. nahmen *σῶμα τ. σαρ.* für *σῆμα* (Suicer, Thes. T. II. p. 1212.), und nach ihnen die meisten Neueren, Erasmi, Cler., Carpz. u. A. In der Stellung des Pron. *τουτου* nimmt man dann gewöhnlich einen Hebraismus an, indem nämlich im Hebr. das Pron. hinter den Gen. zweier Subst. tritt, welche so durch den Gen. verbunden sind, daß sie Einen Begriff ausmachen. S. Vorstius, de Hebr. N. T. V. II. p. 139. Gesen., Ausführl. Lehrgr. S. 732.; wozu im N. T. die Beispiele als Apg. 13, 26. *λογος τῆς σωτηρίας ταυτης* für *οὗτος ὁ λογος τῆς σωτηρίας*. Eben so Apg. 5, 20. Indes ist es nicht geradezu nöthig, diese Versetzung des Pron. anzunehmen. Man könnte auch übersetzen: „der Körper dieses Elends“ in dem Sinne „der Leib, in welchem ich ein solches Elend erfahre.“ Die verschiedenen Uebersetzungen geben den Text sehr wörtlich wieder. Die syr. Uebers. drückt die Hippallage aus: *ܐܢܬܝܢܝܢ ܐܢܬܝܢܝܢ*. Die span. Uebers. von Amat hat den Zusatz: *esto cuerpo de muerte ó concupiscencia mortifera*. Seiler: „wer wird mich erlösen von der Gewalt der unordentlichen Sinnlichkeit, die mir Strafe und Tod zuzieht.“ De Wette: „von dem Leibe solches Verderbens.“

B. 25. Nachdem der Kampf des Geseßlichen und sein durch seinen Zwiespalt empfundenen Elend in dieser Beschreibung bis auf den höchsten Gipfelpunkt geführt worden, tritt P. plötzlich selbst hervor und bricht in Dank gegen den Gott aus, welcher ihn durch die Erlösung aus jenem unseligen Zustande befreit hat. Da aber dieser Ausbruch des Dankes die Beweiskführung unterbricht und nur ein unwillkürlicher ist, indem P. noch den Schluß aus allem vorher Gesagten ziehen wollte, so sieht er sich genöthigt auf eine freilich nicht passende Weise, nachdem er schon den Dank ausgesprochen, doch noch den Schluß hinzuzufügen, wodurch der Zustand des Geseßlichen kurz und klar gezeigt werden sollte. Daraus, daß P. sich selbst als dankend für die Befreiung aus dem unseligen Zwiespalt darstellt — denn daß beim Aussprechen des Dankes P. in eigener Person redet, geht schon daraus hervor, daß diese Dankfagung gar nicht in die Argumentation gehört, sondern unmittelbare Gefühlsbewegung ist — erhellt nun auch, daß, indem er den Zustand des Geseßlichen unter seiner Person darstellte, er zugleich seine eignen Erfahrungen aus früherer Zeit mit schilderte. Ganz übereinstimmend mit unserer Ansicht von diesem Verse sagt Ducer: dum Ap. commemorando expendere, ut saepe cum peccato misere conflictasset, videbatur sibi in ea conditione adhuc laborare, proque sensu mortis istius, de ea exclamat. Mox autem, ut extulit se in considerationem beneficii Xi, quod acceperat, exultavit animo et in contrariam exclamationem, nimirum gratulationis erupit. Eben so Limb., Turretin. Dagegen nehmen die augustinischen Auskl. an, daß dieser Dank sich bloß darauf beziehe, daß P. als Begnadigter ohne Beistimmung seines Willens, ja gegen denselben sündige, welche Erkl. in der That, wie Limb. sie nennet, nimis diluta ist. — Eben so unnatürlich ist es, wenn Einige die letzte Schlußfolgerung bedingungsweise nehmen wollen, um auf diese Weise Einheit in den Ausspruch des Ap. zu bringen. So Grassm.: Quod nisi esset factum (wenn Christus mich nicht erlöst hätte), ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati. Ganz so Stolz. Statt *ἐνχαριστῶ* lesen DE und die Vulg. *ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ*; FG lesen *ἡ χάρις τοῦ κυρίου*, und C. nebst mehrern Uebers., Method., Damasc.,

Hier. haben *χαρις δε τῷ Θεῷ*. Die erstern beiden Lesarten sind offenbar falsch und nur entstanden, weil man auf die vorhergegangene Frage — die doch eigentlich weniger Frage als Ausruf ist — meinte eine Antwort haben zu müssen, und *εὐχαριστῶ* oder *χαρις δε τ. Θεῷ* zu abgebrochen erscheint. Zwischen diesen beiden letzteren Lesarten möchte aber schwer zu wählen seyn; *χαρις δε* paßt noch besser zur vorhergegangenen Frage, indem es einen grellen Gegensatz bildet; *εὐχαριστῶ* erscheint ganz abgebrochen, hat aber mehr Auctorität für sich. In den beiden als Parallelen angeführten Stellen 1 Kor. 14, 18. 1 Kor. 1, 14. steht ebenfalls *εὐχαριστῶ*, doch sind diese Stellen keine eigentlichen Parallelen. Das Abgebrochene in diesem Ausruf läßt sich sehr natürlich erklären, wie Bucer sagt: *ingens hic affectus sermonem praecedit, nec enim exprimit pro quo gratias agit.* — *Ἄρα οὖν*, Schlussfolgerung aus dem ganzen Cap. — *Αὐτός ἐγω* will Grot. ungrammatisch übersetzen: jenes Ich, von dem vorher die Rede war, nämlich der Geseßliche. Natürlicher: ich, ein und derselbige Mensch, empfinde ein doppeltes Wesen in mir. Eine Parallelstelle, wo auch das *αὐτός* so wie hier gebraucht wird, ist Plato, de Rep. l. IV. p. 849. ed. Bip.: *φαίνεται μοι βουλεσθαι λεγειν αὐτός ὁ λογος (κρειττων κ. ἡττων ἐαυτοῦ), ὥστε ἐν αὐτῷ τ. ἀνθρωπῳ παρὶ τ. ψυχῇ, το μὲν, βελτιον εἶναι, το δε, χεῖρον.* Allerdings kann *αὐτός ἐγω* auch: *ego ipse* heißen, allein mit Unrecht gründen die Ausleger, welche wollen, daß sich P. selbst meine, gerade hierauf besonders ihre Behauptung (s. Voessner Annot. Philon. ad h. l.), als ob *αὐτός ἐγω* gar nichts anders heißen könnte.

Capitel VIII.

I n h a l t.

Nachdem es aus dem Vorhergehenden offenbar worden, daß das Ges. unmöglich ferner in richterlicher Beziehung zum Christen stehen kann, daß aber auch daraus gar nicht Erschlaffung der Heiligung bei dem Christen hervorgeht, da ja vielmehr das Gesetz nicht vermag Heiligung zu bewirken, so zeigt N., wie nun bei dem Christen die wahre Heiligung zu Stande komme, und zwar dadurch, daß der Christ vom Fluch des Gesetzes befreit wird. Daran schließt er denn auch die Darstellung der hohen Herrlichkeit, welche die also in der Heiligung zum Ebenbilde des Sohnes Gelangten erwartet, da sie als seine Mitbrüder auch Miterben werden, und hiermit schließt die Auseinandersetzung der in diesem Schreiben vorgetragenen Heilslehre.

T h e i l e.

1) Die Heiligung, welche das Gesetz nicht zu bewirken vermochte, wird durch den Glauben an die Erlösung wirklich zu Stande gebracht, deren Ausgang ist Befeligung. N. 1 — 10. 2) Patristische Einschaltung, durch welche alle Bekenner Christi ermahnt werden, ein wirkliches inneres Glaubensleben zu führen. N. 10 — 17. 3) Die Kindschaft der Gläubigen giebt ihnen auch das Anrecht auf eine selbige Ewigkeit. N. 17 — 24. 4) Ist auch die ewige Herrlichkeit der Christen jetzt noch verborgen, so ist sie deswegen doch nicht minder gewiß. N. 24 — 39.

Erster Theil: Die Heiligung, welche das Gesetz nicht zu bewirken vermochte, wird durch den Glauben an die Erlösung wirklich zu Stande gebracht.

N. 1 — 10.

N. 1. Mit diesem Capitel schließt sich die Auseinandersetzung der Heilslehre, indem, wie schon E. 6. geschehen war, noch einmal die vollendete Heiligung und ewige Befeligung als Ergebniß derselben geschildert wird. Mit Recht sagt daher Spener

Cons. theol. P. III. p. 596.: si scripturam sacram annulo comparemus, epistolam Pauli ad Romanos gemmam credo, cuius summum fastigium in capite octavo exurgit. Nichts kommt daher auch dem erhabenen Schwunge gleich, mit welchem P. dieses Capitel schließt. — Auffallend enervata ist die Paraphrase der ersten Hälfte dieses Cap. bei Eras m. — Οὐδὲν ἀρα ὡν κτλ. Als Schlussfolge aus dem unmittelbar Vorhergegangenen können diese Worte nicht angesehen werden, sondern als Folgerung aus E. 3., auf dessen Inhalt nachher der Ap. wieder in der zweiten Hälfte des fünften Cap. zurückkam. Daraus aber, daß P. so geradezu durch das ἀρα anschließt, geht hervor, daß er voraussetzt, seine Leser werden noch im Gedächtniß haben, was der Hauptpunkt des ganzen Briefes ist, die oben beschriebene freie Vergnadigung der Christen. Und so bildet denn dies ἀρα, als Schlussfolge in Bezug auf den Bekehrten, einen schroffen Gegensatz gegen das ἀρα B. 25., als Schlussfolge in Bezug auf den Zustand des Gesetzlichen. Sehr verkehrt ist es daher, wenn mehrere kathol. Ausl., wie Eras m., Corn. a Lap., nach dem Vorgange Aug. c. duas epp. Pell. 1. l. c. 10., dieses ἀρα eine Folgerung aus dem vorhergehenden ἀρα seyn lassen, und schließen, daß jener Zustand, wo der Gläubige nur unwillkürlich, ohne seine Zustimmung sündigt, schuldlos sei, und deswegen das, was von Sünde in ihm sei, nichts Verdammliches sei. Bei dieser Auslegung würde es am passendsten seyn, κατὰρ. als abstr. pro concr. zu nehmen, wie Luther übersetzt hat: „nichts Verdammliches d. i. Verdammenswerthes.“ Allein, vielmehr ist κατὰρ. hier in demselben Sinne zu nehmen wie E. 5, 18. Daher richtig Mel.: significatur pecc. quod adest remitti. Wenden wir die dort gegebene Erkl. von κατὰρ. hier an, so würde die Idee diese seyn: „die Gläubigen, welche jenes neue Leben durch die Gemeinschaft mit Christo erhalten haben, welches sie nicht mehr in einem unauflösliehen Zwiespalt läßt, sondern je mehr und mehr die Gesetztefüllung erzeugt, sind vermöge dessen auch vom κατὰρ. befreit, zunächst der objectiven Verkündigung nach, dereinst auch in der subjectiven Realisirung.“ — Τοῦτο ἐστὶν X. I. Dieser Ausdruck bezieht sich auf die geheimnißvolle, innige Vereinigung, in welche der gläubige Christ sofort mit dem Erlöser tritt. Nur äußerlich erklären Wahl, Schleusn.

οἱ ἐν χριστῷ: viri Christiani. Richtig Eras m.: qui in Xp insiti sunt. — Μη κατὰ σαρκὰ κτλ. Dieser ganze Zusatz bis πνεῦμα fehlt in C D F G und mehreren Uebers. und W. Er wird auch von Millius und Semler aus dem Text verwiesen, indem sie meinen, daß er aus B. 4. hieher gekommen sei. Bloß ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα lassen aus: A D, die Vulg., der Syr., Arm., Basil., Chrys. und eine ganze Anzahl Väter. Im Zusammenhange ist eben kein Grund, diesen Satz zu entfernen, vielmehr passet er recht wohl in den Zusammenhang, und was B. 4. betrifft, so könnte man sagen, P. wolle absichtlich wieder auf das hier Gesagte sich beziehen. Doch sind der Auctoritäten gegen die Aufnahme des Satzes in den Text so viele, und man kann sich auf der andern Seite auch so wohl erklären, wie der Satz als Glosse an den Rand geschrieben werden könnte, daß man, wenn man irgend an seine Aufnahme denkt, wenigstens das ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα für unächt halten muß. — Nehalten wir indeß die recepta bei, so ist hinter Ἰησοῦ zu interpungiren, und nicht, wie Bos thut, dieses οἱ ἐν χριστῷ mit περὶ αὐτοῦ zu verbinden, vielmehr ist das μη κατὰ σαρκὰ περὶ. bloß als Epithese zu betrachten. Wir dürfen alsdann auch nicht diesen Zusatz bedingungsweise fassen, wie Calv., Mel. u. A., als wolle P. den heiligen Wandel als die Bedingung angeben, unter welcher keine Verdammung statt findet, sondern es ist dieser Zusatz so ungefähr aufzulösen: „und diese werden alsdann . . .“ Eben darin, daß diese Gläubigen, vermöge ihrer geistigen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, nicht mehr κατὰ σαρκὰ wandeln, liegt auch der Grund, daß ihnen, falls sie im Glauben beharren und sich endlich völlig den Geist des Erlösers aneignen, die Aufhebung des κατακριμα schon jetzt objectiv zugesichert wird. Aus dem ganzen Zusammenhange erweist sich daher auch als falsch die Auslegung von κατὰ σαρκὰ περὶ., welche hier die august. Ausl., cathol. wie protest., nach Aug.'s Vorgang annehmen, nämlich: sentire et perficere quidem pecc. non vero consentire. Der Ap. legt ja den Christen ein ὄργημα τοῦ πνευματος bei, eine geistliche Gesinnung, in so fern diese vorhanden, in so fern also der Mensch ein wahrer Christ ist, fällt auch die Neigung zur Sünde, die Lust am Bösen — und dies wäre doch das sentire — hin.

weg. Das *sensire* und nicht *consensire* bezeichnet ja recht eigentlich den Zwiespalt, wie er beim Geseglichen war.

B. 2. Grund, warum den, welcher in Christo lebt, die Verdammung nicht mehr trifft: die Gewalt der Sünde ist durch das neue *πνεῦμα* gebrochen. Und wie ist dieses neue *πνεῦμα* an den Menschen gekommen? Darauf folgt B. 3. die Antwort, nämlich vermittelt der Gesetzeserfüllung, die Christus, geleistet hat, und die den Menschen vom Fluch des Gesetzes befreit. Treffend Chrys.: τοῦτον γὰρ τ. χαλεπὸν κατέλυσε πόλεμον θανάτωσάν τ. ἁμαρτίαν ἢ τ. πνεύματος χάρις, κ. ποιήσάν τ. ἀγῶνα κοῦρον ἡμῖν, κ. προτερον ἐσφρανώσάν τ., κ. τότε μετὰ πολλῆς τῆς συμμαχίας ἐπὶ τὰ παλαισμάτα ἐλευσάν τ. — Der Ap. gebraucht wieder das *νομος*, wie er schon Cap. 7, 23. that, welches zu vgl., in einer allgemeineren Bed. Wir können das Komma hinter *Ἰησοῦ* setzen, und so das *ἐν Χ. Ἰ.* mit *ζωῆς* verbinden, oder wir können es auch hinter *ζωῆς* setzen, und so das *ἐν Χ. Ἰ.* mit dem Verbo verbinden. Das letztere Grassm., Mich. u. A., wobei alsdann *ἐν* die Bed. „durch“ erhält; doch ist das *ἐν χριστῷ* eine zu gewöhnliche Bezeichnung der Beschaffenheit des geistlichen Lebens, und würde hier zu unpassend vor statt hinter dem Verbo stehen, als daß diese Verbindung annehmlich wäre. — T. πνεύματος τ. ζωῆς *ἐν Χ.* Dies steht dem *ἀμ.* und *θαν.* entgegen. Man könnte es daher geradezu als ein *Asyndeton* ansehen für *πνεύματος καὶ ζωῆς*; doch ist dies nicht nöthig, vielmehr soll das τ. ζωῆς *ἐν Χ.* die Beschaffenheit des *πνεῦμα* ausdrücken, welches jetzt der Christ empfangen hat. Daher nehmen wir auch nicht *ζωή* in der Bed. „Seligkeit“, im strengen Gegensatz mit dem folgenden *θαν.*, sondern umschreiben den Satz so: „jener Trieb des neuen göttlichen Lebensprincipes, welches die geistliche Gemeinschaft mit Christo mittheilt.“ So richtig Heum. — *Νομος* *ἀμ. κ. θαν.* Schon Aeltere, gegen die Chrys. kämpft, Witsius (*De oecon. foedd.* p. 380.) und Ammon wollen unter diesem *νομος* das mos. Gesetz verstehen. Man könnte zur Rechtfertigung sagen, daß der Ap. das Wort *νομος* in der allgemeineren Bed. nur gebrauche, wo er durch den Gegensatz gegen den eigentlichen *νομος* dazu verleitet wird, daß daher hier, wo *νομος* nicht in einem solchen Gegensatze zum eigentlichen *νομος* stehn würde, dieses vo-

μος selbst das eigentliche Gesetz bezeichnet, und das νομος oben in der uneigentlichen, weiteren Bed. siehe. Nehmen wir es nicht so, so hat es den Sinn von ἀδυναμία, wie es Theod. erklärt. Dieser ἰσχυρός ist derselbe, dessen Last er nach Cap. 7, 24. als Gesetzlicher fühlte.

B. 3. Durch eine außerordentliche Veranstaltung bewürkte G. die Aufhebung des Fluches des Gesetzes. — Το γ. ἀδυνατον τ. νομου κτλ. Der Satz erscheint elliptisch. Wenn man mit Eras m. u. A. das ἐν ᾧ. als Relativ zu ἀδυνατον betrachtet, dann muß man allerdings bis σαρκος einen Vordersatz annehmen, und mit Er. hinter ὁ ἰσος ein praestitit ergänzen, und zwar auch dieses nur in Participialform: παύσας oder κατεργαζόμενος. Diese Constr. hat aber ungemein viel Gewaltiges, zumal da man nicht einmal ein verb. fin. sondern ein Part. ergänzen müßte, und zwar in einem Satz, welcher ohnehin schon ein Part. enthält. Vorzüglicher ist es daher, das το γαρ ἀδ. als Nomin. abs. zu nehmen. Sehr geschickt ist dann die Uebersetzung des Clericus, welcher den ganzen Satz bis σαρκος ans Ende des Verses stellt: „G. verurtheilte . . . , welches das Gesetz nach seiner Schwachheit nicht vermocht hätte.“ Glückl. übersezt auch Beng.: Deus (id quod lex non poterat, nempe condemnare pecc. salvo peccatore) condemnavit pecc. etc. — Το γαρ ἀδυνατον ist adi. statt subst. ἀδυναμία. Siehe über diese ἀσθενεία des Gesetzes Gal. 3, 21. Apg. 13, 39. Vgl. το ἀσθενές τοῦ νομου, Hebr. 7, 18. — Ἐν ᾧ ἡσθενεί δια τ. . Das ἐν ᾧ werden wir, nach dem eben Gesagten, causal nehmen, wie im Hebr. 7 mit d. Relativ, wie auch vielleicht Hebr. 2, 18. Demnach ist der Sinn: jene ἀσθενεία des νομος liegt eigentlich nicht in einem Mangel des νομος selbst, sondern unsere, eine ganz andere Richtung nehmenden Willensneigungen, unsere sündhafte Natur ist Schuld daran, wie dies schon E. 7. lehrte. — Nunmehr folgt das Mittel, wie dieser ἀσθενεία abgeholfen wurde. — Ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἡμ. Sarg wie Joh. 1, 14. (vgl. Hebr. 2, 14. 1 Tim. 3, 16. Phil. 2, 7.) Bezeichnung der menschlichen Natur mit dem Nebengriffe der Schwäche, daher Kol. 1, 22. ἐν τ. σωματι τῆς σαρκος. Bei dem Menschen ist die σαρξ auch immer als ἀμαρτία, daher der Zusatz τῆς ἡμ. Das ὁμοίωμα aber bezieht sich nicht

auf τῆς ἁμ., sondern nur auf σαρκ. Darin bestand eben das Außerordentliche in der Erscheinung des Erlösers, das Einzige, daß in ihm eine menschliche Natur, die mit allen Folgen der Sündhaftigkeit behaftet erscheint, und doch nicht die Sünde selbst. S. gegen Marcion Tertull. c. Marcion. l. V. c. 14. Pel.: ostendit eum eandem quidem carnem, sed absque peccato portasse. Similitudo hic habet veritatem. — K. περὶ ἁμ. καὶ. Zuerst haben wir über die Interpunction zu sprechen. Die Vulg. und danach Erasim., Corn. a Lap. u. A. interpungiren vor καὶ und verbinden περὶ ἁμ. mit κατακρίνε. Dies geht aber nicht an, da zwischen dem Partic. πεμψας und dem damit verbundenen Verbo κατακρίνε nicht ein καὶ mitten inne stehen kann. Dies καὶ läßt daher der Syr. ganz aus. Auch entsteht bei dieser Verbindung nicht eben ein angemessener Sinn. Ganz unnatürlich, nach dem Vorgange des Orig., Erasim.: coarguit peccatores, ut qui antehac falsa iustitiae imagine deceperant, nunc palam esset eos impios fuisse, cum Xpi legis finem sub praetextu legis servandae occiderent. Am besten noch Beng.: eo nomine quod pecc. est, welches aber doch matt ist. Nehmen wir nun aber das περὶ ἁμ. zu dem Vorhergehenden hinzu, welches auch deswegen geziemend, da πεμψεν gewöhnlich mit περὶ τινος construirt wird, so können wir es entweder im weiteren Sinne auffassen „wegen, in Bezug auf die Sünde,“ so Theoph.: ἐνεκα τοῦ καταγνώσασθαι τ. ἁμαρτίαν, und Desl.: ἐνεκα τ. ἁμ. τοῦ ἐξάραι αὐτήν, oder im engeren, wie Aug., Pel., Calv., Mel., Heum. u. A., so daß ἁμ. per meton. abstr. pro concr. für Sündopfer stehe; gleichwie auch die LXX. πᾶς durch περὶ ἁμ. übersetzen (Hebr. 10, 6. Ps. 46, 6.), und der Versöhnungsobd im engsten Sinne als Zweck der Erscheinung des Heilandes angegeben wird, wie denn ἁμαρτία in dieser meton. Bed. vorkommt 2 Kor. 5, 21., auch bei Philo, de vict. p. 837. περὶ ἁμ. statt ἡ θυσία περὶ ἁμ. Es scheint die erstere Auffassung natürlicher, obwohl dieser allgemeinere Sinn jenen besondern nicht ausschließt, sondern vielmehr auf denselben vornämlich zu beziehen ist. — Κατακρίνε τ. ἁμ. ἐν τ. σ. Bei der Erkl. dieser Worte, die auch auf das Verständniß des Vorhergehenden Einfluß haben, sind die Ausleger sehr getheilt gewesen, ob nämlich κατακρίνειν

in der Bed. „strafen“ sehe, mithin von dem die Rede sei, was die kirchliche Terminologie die *obedientia passiva* nennt; oder ob in der metonym. Bed. (per met. causas pro effectu) des Aufhebens, mithin eine Beziehung auf die *obedientia activa* statt finde. Jene Auffassung findet sich bei Orig., Erasmus, Castal., Hammond u. A., diese bei Irenäus, Chrys., Tert., Aug., Beza, Justinian, Grot. u. v. A. Andere suchen auf eine etwas unklare Art beide Auffassungen zu verschmelzen. So Mel., Bucer, Limb. Sie nehmen *καταργεῖν* in der Bed. „aufheben“, *περὶ αὐτῆς* „wegen des Schuldopfers“, und sagen: „wegen des Opfers Christi hob er die Sünde in der menschlichen Natur auf, weil er alles gethan hat, was zur Aufhebung nöthig ist, und diese allmählig daraus hervorgeht.“ Erwägen wir die Zulässigkeit jener beiden Auffassungen, so läßt sich gegen keine von beiden etwas einwenden. Die Idee, daß die Sünde in Christi Erscheinung bestraft worden, oder daß die Sündenstrafe von Christo getragen worden sei, ist ja im N. T. sehr gewöhnlich. Eben so ist auch jene andere metonym. Auffassung des *καταργεῖν* nicht ungewöhnlich. Wir finden *κρίσις* eben so in Bezug auf den Satan gebraucht, Joh. 12, 31. 16, 11., an welchen Stellen es ein Unwirksammachen, Brechen seiner Gewalt bezeichnet. Irenäus: *condemnavit pecc. et iam quasi condemnatum eiecit extra carnem*. Tert. übersetzt daher: *evacuavit pecc. in carne*. Es ist mithin gleich *καταργεῖν* E. 6, 6. und P. kann das Wort gewählt haben mit Bezug auf *καταργημα* in B. 1. Zu wählen zwischen beiden Auffassungen und eine ausschließlich gelten zu lassen, fällt schwer, da sich ja, wie wir schon zu E. 6, 19. zeigten, die *obedientia passiva* und *activa* in concreter nicht trennen läßt. Wegen seiner vollendeten Liebe nahm der Erlöser, als er in die gegenwärtige von den Folgen der Sünde zerrüttete menschliche Natur eintrat, alle Folgen der Sünde, alle Strafe der Sünde auf sich, selbst den Tod und das damit verbundene Leiden. Dies das *καταργεῖν* im ersten Sinne. Indem nun aber die Uebernahme der menschlichen Natur und der damit verbundenen Folgen der Sünde die Wirkung der höchsten Liebe war, so hob auch Christus die Sünde in der menschlichen Natur auf, raubte ihr die Gewalt, erfüllte das Gesetz, was die *σάρξ* bisher nicht hatte erfüllen können. Dies das *καταργεῖν*

im zweiten Sinne. Falls dem Ap. überhaupt beide Beziehungen bestimmt auseinandertraten und er hier wirklich nur eine von beiden hervorhob, so war es wahrscheinlich die letztere, indem zu dieser das *το γὰρ ἀδυνατῶν τοῦ νομοῦ* am besten paßte. Vgl. Usteri, S. 89. — Zu *ἐν τῇ σαρκί* ergänzt schon der Spr. ein *αὐτοῦ*; besser ohne Pron., so daß *ἡ σὰρξ* die menschliche Natur als solche bezeichne.

B. 4. Der Inhalt dieses B. weist auf B. 2. zurück. Es hieß dort, der Begnadigte ist dem Zwange der Sünde nicht mehr unterworfen. Warum? Weil Christus das Ideal der Heiligkeit realisiert, eine heilige Menschheit dargestellt hat. Der Endzweck davon war, daß die Forderungen des göttlichen Gesetzes durch diese Vermittelung auch in uns sollten realisiert werden. Denn — heißt es in dem Folgenden — in den Christen ist das *πνεῦμα τοῦ πνοματος*. Die Art der ursachlichen Verbindung dieser neuen Gesinnung mit dem Erscheinen jener heiligen Menschheit im Erlöser giebt hier B. nicht näher an. (Vgl. aber B. 9.). — Es wird hier das Endziel des ganzen Erlösungswerkes dargestellt, der Zustand, wo die objective Verfündigung der Sündentilgung subjectiv wird realisiert seyn. Im zeitlichen Leben bereitet sich dieser Zustand vor, je nach dem Maße des aneignenden Glaubens. Auf die subjective Seite der Rechtfertigung bezieht, unter allen evangelischen Auslegern, bloß Bucer den Ausdruck. Die andern wollen auch eine Beschreibung des Objectiven finden (vgl. über das Verhältniß des Subjectiven zum Objectiven in der Erlösung den Comm. zu E. 5, 16.). So vielleicht schon Ehrpf.: *τι γὰρ ἐκείνος ἐβόλετο κ. τι ποτὲ ἐπετασσειν; ἀναμαρτητοὺς εἶναι. τοῦτο τοῖνυν κατωρθῶται τῶν ἡμῶν δια Χοῦ, κ. το μεν ἀντιστοιῆναι κ. περιγενεσθαι γεγονεν ἐκείνου, το δε ἀπολαύσαι τ. νικης ἡμετερον*. Eben so Theod., Ambros.: *quomodo autem impletur in nobis iustificatio, nisi cum datur remissio omnium peccatorum?* Die evangel. Erüll. urgiren das *ἐν ἡμῶν*, welches von *ὅφ' ἡμῶν* zu unterscheiden sei, und andeute daß die Gesetzserfüllung nur auf uns übertragen, insofern in uns durch den Glauben das Gesetz erfüllt wird. So Wolf, Hunnius u. A. Mel. will, aber auf unklare Weise, damit die Mittheilung der Lebensgerechtigkeit verbunden wissen. Noch weniger geht es an, mit Carpz. das *ἐν* in der Bed. „unter uns“ zu

zu nehmen. Es wählte P. gerade diese Partikel bei *ἡμῖν*, weil die innerliche Erfüllung des Gesetzes durch die Richtung der Seele das vornehmste ist. — *Τοῖς μὴ κατὰ σ. περιπ.* κτλ. Das *κατὰ* bezeichnet hier, daß das ganze Hervortreten des Lebens angepaßt sei den Neigungen der *σαρκὸς* oder des *πν.* Das *περιπατεῖν* ist der Ausdruck des *φρονήμα*. Je mehr das *φρονήμα* unter dem Einflusse des *πνεῦμα τ. χοῦ* steht, desto mehr drückt sich dieses in dem *περιπατεῖν* aus.

B. 5. Der ausgelassene Mittelbegriff ist: durch das gläubige Eingehen auf Christum als Erlöser ist der Mensch nicht mehr bloß *κατὰ σάρκα*, das *πνεῦμα* äußert seine Wirkksamkeit. Thom. Aq. giebt den Zusammenhang dieser Verse so an, aber gezwungenerweise: „der Ap. will zeigen, daß die Christen Seligkeit genießen. B. 5. soll die minor, B. 6. die maior angeben, und der Schluß seyn: Wo also wie bei euch *φρον. τ. πνευμ.* ist, da muß Seligkeit seyn.“ — *Φρονοῦσιν*. Grasm. curant. Grot. richtig: *φροεῖν* Paulo non ad intellectum sed ad studium solet referri. Eben so schon in der LXX. und Apokrr., auch bei Profanscr. So bei Dion. Halic. l. I. 11.: *οὐκ ἀναληψεὶς τὴν φροντίδα τῆς πατρίδος*; Mel.: aliqui imaginati sunt carne significari tantum appetitiones sensuum. Deinde affingunt rationem et voluntatem legi Dei etiam sine sp. sancto posse obedire. Et spir. intelligunt cogitationes et conatus rationis et voluntatis sine sp. s., atque ita transformant Ev. in philosophiam. Haec depravatio Paulinae sententiae procul repudianda est et e contra statuendum, quod caro vere et proprie significet totam naturam hominis sine spir. s.

B. 6. Wie der Ap. oftmals, sobald er das doppelte Reich, das der Gnade und das der Sünde, erwähnt, auch den endlichen Ausgang beider anzugeben sich betrogen fühlt, so auch hier. Das *γὰρ* ist bloß part. trans., besser stünde *δε*, welches aber eben vorausging. Das *φρονήμα* hat dieselbe Bed. wie im vorigen B. *φροεῖν*. Sehr unpassend ist dieser Spruch von den Dogmatikern mit als Beweisstelle gegen das Primat der Vernunft in göttlichen Dingen angeführt worden. So z. B. Gerhard Loci theoll. T. II. p. 362. Weder wird es also durch „Vernunft,“ noch mit Theoph. durch *παιδεία* u. *ὕλην διάνοιαν*, noch mit der Vulg. durch *prudencia* richtig erklärt, sondern mit Grot.

Cast.: stadium, Gemüthsrichtung, Besch.: *ἡδύμια*. —
 Jan. *ζωή*: Elend und Seligkeit (s. zu 5, 12.).

B. 7. P. will anzeigen, inwiefern der Zustand des Unwiedergeborenen nothwendig ein unseliger seyn müsse, insofern derselbe nämlich in beständigem Kampfe gegen Gott begriffen ist. Vgl. Jac. 4, 4. — Sobald die Erkenntniß des Menschen nicht verblendet ist, muß er es für seine größte Seligkeit anerkennen, daß er von Gott abhängig ist, weil dadurch allein seine Bedürfnisse erfüllt werden. Die Sünde aber verblendet den Menschen und macht ihn glauben, daß das Leben außer Gott ihm Seligkeit gewähren werde; so lehrt sich das natürliche Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott um, und der Mensch fängt den an zu hassen und zu fliehen, den er doch eigentlich sucht. Während nämlich der Sünder der Sünde nachjagt, sucht er doch ein ganz befelegendes bleibendes Gut mit vollkommenem Genuße, also Gott, der dieses Gut allein ist. — Das *τῷ γὰρ κτλ.* drückt aus, wie jene Feindschaft sich kund gebe, und das folgende *οὐδὲ κτλ.* wie ein solches Widerstreben in der Natur des Unwiedergeborenen liegt. Oet.: *ἐν ὅσῳ μὲν γὰρ ἐστὶ, δῆλον ὅτι οὐχ ὑποτασσεται, ἐν ὅσῳ κ. παρελθὴ κ. ἀπογεννηται τοῦ ἀνθρώπου, οὐδ' ὁλως ἐστίν, ὥστε οὐδ' οὕτως ὑποτασσεται.* Aug., Prop. 49.: quomodo recte diceretur, nivem non posse calefieri, neque enim potest; sed cum adhibito calore solvitur, et calescit aqua, iam nemo potest nivem eam dicere. Vgl. Jer. 13, 23. 1 Joh. 3, 8, 9. Mtth. 7, 18. Mel.: hic locus maxime refutat Pelagianos et omnes qui imaginantur, homines sine sp. s. legi Dei obedire. Sed hic error inde oritur quod putant lege Dei tantum externam disciplinam requiri, haec imaginatio abducit eos a recta via. Sciendum est igitur lege Dei requiri interiorem obedientiam et quidem perfectam et integram. Animus securus sine sp. s. non videt iram et iudicium Dei. Rursus animus perterrefactus, ut in Saul et Iuda, ubi sunt terrores sine fide et consolatione spir. s., concipit horribilem fremitum et indignationem adversus Deum. Itaque P. hic non tantum libidines vel alia nota vitia, odia etc. accusat, sed multo magis fontes horum malorum, scil. ignorance Deum, dubitationem, indignationem adversus Deum.

B. 8. Die Form des Gegensatzes, welche *ds* anzeigt, scheint diesem Ausspruche nicht zukommen. Man muß daher entweder annehmen, daß das *ds* anomal statt *γὰρ* steht; dann würde der Satz corollarisch zu dem vorigen B. seyn, so Chr. Schmid, de Wette. Oder aber man muß das *ds*, anstatt *οὐν*, als folgernd aus dem ganzen Vorhergehenden betrachten, so Beza, der es ergo übersetzt; dann fängt es einen neuen Satz an und diesem steht alsdann B. 9. gegenüber. So steht es 2 Kor. 1, 6. Der Ideenübergang wäre dann dieser: Ich habe eben gesagt, daß in den Christen durch das *πν.* das Gesetz erfüllt werde. Dadurch werdet ihr Gott wohlgefällig. Denn aus dem eben Gesagten geht hervor, daß der in der *σαρκί* lebende Gott nicht wohl gefallen kann. Ihr nun habt das *πν.*, ihr also müßt vermöge dieses *πν.* und der daraus hervorgehenden Gesetzerfüllung, welche Freundschaft mit Gott bewürkt, ihm wohlgefällig werden.

B. 9. Mit diesem B. geht P. eigentlich wieder auf B. 4. zurück: Ihr nun habt das *πν.*, durch dasselbe die Gesetzerfüllung und dadurch die Seligkeit. — *Εἰπερ κτλ.* Der Ap. wendet das, was er im Allgemeinen über den Unterschied des *πνευματικος* und *σαρκικος* gesagt hatte, auf die an, an welche er schreibt. So wird er zu einer Paränese bewogen, durch welche er alsdann wieder B. 17. in sein Thema hineingeführt wird, indem er von dort an wieder ausführt, was er B. 6. sagte, daß die Begnadigten als den Ausgang ihres Laufes Leben und Frieden erkannten — eine große Verherrlichung. — Unpassend ist es schon wegen des folgenden ausschließenden Satzes *εἰ τις πν. Κοῦ οὐκ ἔχει κτλ.*, wenn Chrys., Theoph., Suicer das *εἰπερ* für *ἐπειδηπερ* asseverativ nehmen, und danach Eras m. quandoquidem übersetzt. Richtiger mit Theod.: *ἀμφοβολίᾳ τοῦτο ἐστίν.* Das *οἰκεῖν* drückt die fortdauernde Erfüllung vom Geiste Gottes aus. So heißt es in diesem Sinne 2 Sam. 7, 5, 6, Gott werde im Tempel wohnen. Eph. 3, 17. In demselben Sinne: *μονὴν ποιεῖν* Joh. 14, 23. Die rabb. Schriftsteller gebrauchen das entsprechende Zeitwort *נָזַח* von dem *נָזַח* — *Εἰ δὲ τις πν. Κοῦ οὐκ ἔχει κτλ.* Also Warnung, daß nicht der Verstandesglaube für Christenthum angesehen werde. In dem wahren Christen sei das Leben Christi.

Das $\pi\tau$. $\chi\omicron\upsilon$ wird mit dem vorhergehenden $\pi\tau$. $\iota\sigma\omicron\upsilon$ und dem nachfolgenden $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ gleichgestellt, insofern der dem Gläubigen mitgetheilte Geist des Erlösers nur eine besondere Erscheinung des Geistes Gottes ist. Joh. 17, 10.

Zweiter Theil: Paränetische Einschaltung, durch welche alle Bekenner Christi ermahnt werden, ein wirkliches inneres Glaubensleben zu führen, B. 10 — 17.

B. 10. Die Auslegung dieses B. hängt mit der des folgenden zusammen. Sie kann sich dreifach gestalten. Entweder kann in beiden Versen die Beziehung auf eine geistliche Belebung angenommen werden; oder es kann in B. 10. die Beziehung auf eine geistliche Belebung, in B. 11. aber auf die physische Wiederbelebung angenommen werden; oder endlich es kann auch in beiden Versen von der physischen Belebung des Leibes die Rede seyn. Wir betrachten jede dieser drei Auffassungen einzeln. Nach der ersten ist der Ideenzusammenhang dieser: Wenn ich sage, daß jeder Christ vom Geist Christi erfüllt seyn muß, so will ich dabei nicht läugnen, daß diese Belebung durch des Erlösers Geist sehr langsam im Menschen zu Stande kommt. Zuerst wird der Geist mit neuen Lebenskräften erfüllt, allmählig nur der Leib geheiligt. Gott aber, welcher mächtig war, Christi Leib vom physischen Tode zu befreien, wird auch die Macht des geistlichen Todes in euch zu lähmen wissen. — Bei dieser Erkl. muß das $\nu\epsilon\chi\omicron\rho\omicron\upsilon$ in der Bed. genommen werden: „von göttlichen Lebenskräften entblößt,“ wie es diese Bed. hat in der Zusammensetzung mit $\pi\iota\omicron\tau\iota\varsigma$, $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\alpha$; Bucer: mortuum dicitur quia vita eius nil quam peccare est. Das $\zeta\omega\eta$ würde alsdann speciell: Heiligkeit heißen. Das $\theta\upsilon\eta\tau\alpha$ müßte entweder statt $\nu\epsilon\chi\omicron\rho\omicron\upsilon$ in derselben geistlichen Bed. wie dort $\nu\epsilon\chi\omicron\rho\omicron\upsilon$ stehen, oder ein Epitheton seyn, wodurch nur die Armseligkeit des Leibes ausgedrückt werden sollte, etwa wie E. 6, 12. Der ganze Gedanke, daß nämlich die unregelmäßigen Begierden des Leibes später beim wiedergeborenen Christen aufhören, als die der Seele, obwohl die Gnade auch darauf endlich ihre heiligende Kraft erstreckt, ist, wie Bucer bemerkt, eine wohl gegründete Erfahrung, in Be-

zug auf welche Chrys. treffend sagt: οὐ τ. τυραννίδα τῆς ἁμαρτίας ἐδύσεε μονον ὁ Χ. ἀλλὰ κ. τ. σαρκὰ κνηροτεραν κ. πνευματικωτεραν ἐποίησεν, οὐ τῷ τ. φύσιν μεταβαλεῖν, ἀλλὰ τῷ περῶσαι μᾶλλον αὐτήν. καθάπερ γὰρ πυρὸς ὁμιλοῦντος σιδήρῳ γίνεται πῦρ ἐν τῇ οἰκείᾳ μερον φύσει, οὕτω κ. τῶν πιστῶν κ. πνεῦμα ἔχόντων ἡ σὰρξ λοιπὸν πρὸς ἐκείνην με-
 τίσταται τ. ἐνεργεῖαν, ὅλη πνευματικὴ γινόμενη, σαυρουμέ-
 νη παντοθεν κ. τ. ψυχῇ συναναπερουμένη. Vgl. 1 Kor. 6, 19. Vertheidiger dieser Erstl., obwohl auf modificirte Weise, sind Chrys., Crasın., Piscator, Locke, Chr. Schmid u. A. Für dieselbe läßt sich in Bezug auf B. 10. anführen, daß alsdann dieser B. sich sehr wohl an das Vorhergehende anschließt, in Bezug auf B. 11., daß dort von der Würksamkeit des πνεῦμα Gottes im Menschen die Rede ist, von welchem keine leibliche, sondern eine geistliche Belebung erwartet werden sollte; desgleichen, daß durch καὶ τ. π. σ., die Belebung des Leibes der Belebung des Geistes gleichgesetzt wird, wiewohl nicht zu vergessen, daß wir bei P. ein Zueinandergehn der Beziehungen auf leibliche und geistliche Auferstehung gewohnt sind. Gegen sie ist aber mehreres, besonders in B. 11. Es ist in B. 11. unnatürlich, das ἰσχυρὰ metaphorisch wie κενόν zu nehmen und kommt selbiges so nie vor; eben so unwahrscheinlich ist es, daß es hier, wo wirklich von Wiederbelebung die Rede ist, ein halb müßiges Epitheton seyn sollte, welches nur im allgemeinen die Armseligkeit des Leibes ausdrückte. Nicht sehr wahrscheinlich ist es ferner, daß der Geist Gottes hier bloß deswegen der den todten Christus erweckende heißen sollte, weil dies Epitheton bezeugte, daß er auch zu geistlicher Belebung große Macht haben müsse — indeß Kol. 2, 12. wäre sehr analog. — Annehmlicher muß daher die zweite Auffassung erscheinen, welche diesen 11ten B. von der leiblichen Auferstehung erklärt, aber B. 10. die geistliche Belebung findet. Und zwar theilen sich hier die Interpreten, welche dieser Auffassung folgen. Orig., Theod., Des., Clarus, Grot., Raphael, Taylor, Heum., u. A. wollen, daß κενός in der Bedeutung von νεκρωμένος stehe, d. h. also: ohne Kraft zur Sünde, leblos in Bezug auf sie, wie diese Bed. z. B. E. 6, 11. vorkam. Da nun aber κενός, wo es diese Bed. hat, in Verbindung mit dem Subst. vorkommt, in Bezug auf welches der

Tod statt findet, so soll hier *di' ku.* zu übersetzen seyn: in Bezug auf die Sünde. Diese Bed. von *dia* will Taylor aus Joh. 11, 15, 42. 12, 9, 30. Röm. 2, 24. 8, 25. erweisen, und Kaphel zu Röm. 8, 25. sucht sie durch eine Stelle aus Polyb. zu rechtfertigen, allein weder bei Polyb. noch in den Bibelstellen findet sie statt. Ueberdies haben ja auch die beiden Glieder unsers V. nicht die Form der Gleichsetzung sondern des (wohl nicht bloss logischen) Gegensatzes. Zu der anderen Classe derer Interpreten, welche der zweiten Auffassung folgen, gehören Mel., Bucer, Hunnius, Mich. u. A. Diese nehmen *uxpos* so wie wir vorher angaben. Mel.: *quantquam in anima inchoata est lux et vita aeterna, tamen adhuc in massa carnali haeret pecc.; ideo destrui massam carnalem oportet, ut postea induamur corpore purificato.* Diese Ausll. müssen annehmen, daß P. hier, was er sonst öfter thut, die leibliche Auferstehung Christi als Symbol unserer geistlichen betrachte, Röm. 6, 4. Kol. 2, 12. Eph. 2, 5, 6, und zur Tröstung darüber, daß hier der Leib noch nicht völlig als Organ der geheiligten Seele dient, die Erinnerung an die einstige Verherrlichung des Körpers anknüpfen wollte, wodurch alsdann allerdings von V. 10. zu V. 11. ein bequemer Uebergang gebahnt wird. — Doch auch diese Auffassung empfiehlt sich minder als die dritte oben angegebene. Bei genauer Erwägung nämlich von beiden Versen zeigt sich doch, daß das *σῶμα σωµατα* das *σῶμα uxpor* wieder aufnehmen soll, und daß es demnach gerathener ist, auch V. 10. von der leiblichen Auferstehung zu verstehen. Dann ist in diesen beiden Versen eine Prolepsis enthalten, durch welche P. dem Einwande vorbeugen will, daß doch die Christen auf dieser Erde noch nicht völlig von dem *σαρκατος* befreit sind, welcher V. 6. als Folge des sündlichen Zustandes gesetzt. (Vejā: quia dixerat hominem, in quo sp. Xi esset, altera adhuc sui parte haerere in morte, non videbatur nisi dimidia salutis spem nobis fecisse.) Daß der Ap. eine solche Vorbeugung machen wollte, ist sehr wahrscheinlich, da von V. 6. an seinem Gemüthe die Absicht vorschwebte, von der Verherrlichung der Gläubigen zu sprechen, welches er dann erst V. 18. fortlaufend beginnt. Um so eher werden wir uns geneigt fühlen, auch V. 10. vom leiblichen Tode zu nehmen. So Aug., Calp., Bengel, Baumg., Justinian u. v. A.

Der Sinn wäre also: „In euerm Geiste ist schon das neue von Christo mitgetheilte Leben, es hat aber noch nicht alle ἀμαρτία und auch nicht alle Folgen der Sünde aufgehoben. Euer Leib bleibt noch der Vergänglichkeit unterworfen, aber, da die Christen dem verherrlichten Erlöser auf allen Stufen seines Daseyns nachfolgen (Joh. 17, 24.), so werden sie, insofern sie durch seinen Geist eins mit ihm geworden sind, auch in Bezug auf ihren Körper den Einfluß desselben erfahren, werden eben sowohl als er auferstehen. Diese Ansicht, zufolge welcher die leibliche Auferstehung nur das Complement der geistigen ist, der Culminationspunkt derselben, lehret öfters im R. L. wieder. S. zu Joh. 5, 21. ff. und unten B. 23., wo von der ἀπολυτρωσις τοῦ σώματος die Rede ist. — Χριστός ἐν ὑμῖν. Nicht zu entnerven wie bei Limb.: scil. per doctrinam, es ist als Wiederaufnahme von πρ. Χοῦ die reale Aufnahme des göttlichen Lebens in den Menschen. Vgl. Gal. 4, 19. — Νεκρὸν wird nach unserer Auffassung zu übersetzen seyn: sterblich. Diese Bedeutung kann es im hellenistischen Sprachgebr. haben nach Analogie des Hebr. נָפֶת, welches auch moribundus heißt, Theodotion hat Jes. 31, 14. (so citirt Schleusner) νεκρὸν in der Bed. von θνητόν. Indes finden wir auch im ächt griech. Sprachgebiet νεκρός in der Bed. von θνητός. Arrian in Epict. l. III. c. 10. το σωματιον, το οὐκ ἔμωρον, το φθασι νεκρον. — Αὐτὸ ἄμ, Aug. de pecc. mer. et rem. l. I. c. 7. hoc dictum est, ne ideo putarent homines vel nullum vel parvum se habere beneficium de gratia Xi, quia necessario morituri sunt corpore. Nach dem Causalnexus, der zwischen ἀμαρτία und θάνατος statt findet, ist alles νεκρὸν eine Folge der ἀμαρτία. Das δικαίωμα verbreitet dagegen auf allen Stufen des Daseyns ζωή. — Πνεῦμα ist hier nicht der Geist Gottes, wie Mehrere wollen, sondern der menschliche Geist, wie aus dem Gegensatz von σῶμα erhellt. — Ζωή ist emphatisch: das verklärte Leben, zu welchem der Leib vermittelt einer erhöhten Organisation ebenfalls erhoben werden soll. Statt ζωή liest FG, der Arm., die Vulg. ζῆ, allein wohl nur weil das Subst. unpassender schien, doch ist's nachdrucksvoller, wenn auch nicht gerade die Emphase, welche ihm Christus giebt, der an das πνεῦμα Gottes denkt, darin liegt: οὐκ εἶπε ζῶν ἀλλὰ ζωή, ἵνα δείξῃ κ. ἑτέροις τοῦτο δυναμένον παρα-

οὐκ εἶν. Aehnlich braucht Philo das Subst. Deiprosag. p. 459. ὁ δὲ ἀγαθὸς ἐστὶ ἡ ἀρετὴ κ. ἡ ζωὴ, ὁ δὲ κακὸς ὁ παρα-
τος. — Δια δὲ. Der Grund des verklärten geistigen
Lebens ist die Gerechtigkeit, Heiligkeit durch Christum, welche
objectiv dem Menschen verkündigt wird, und subjectiv sich in ihm
realisirt.

B. 11. C. zu B. 10. Der Geist Christi macht allmählig
die ganze sündliche Natur des Menschen Christo ähnlich. Ani-
mae plenissima beatitudo — wie Aug. sich in einem Briefe an
Diose. ausdrückt — redundat etiam in inferiorum naturam.
Dieses harmonische Verhältniß des somatischen Lebens zum πνεύ-
μα und des πν. zum göttlichen Geist, welches der Ap. als den
Ausgang der Erlösung bei den Christen zeigt, beschreibt Aug.
bei dem Menschen vor dem Sündenfalle. Aug., de pecc. mer.
et rom. I. II. c. 22.: Faciebat hoc ordo iustitiae ut, quia
eorum anima famulum corpus a domino acceperat, sicut ipsa
eidem Domino suo, ita illi corpus eius obediret, atque ex-
hiberet vitae illi congruum sine ulla resistantia famula-
tum. — Ζωοποιεῖν auch von der leibl. Erweckung ge-
braucht 1 Kor. 15, 22. — Δια τ. ἐνοικοῦν πν. ἐν ὑ.
Statt dieser Lesart haben AB, Clemens, Athan., Macar.
und einige andere δια τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος. Da
indefß theils die Entstehung dieser Lesart, welche man sich so leicht
erklären kann, dieselbe verdächtig macht, theils das Gewicht der
äußern Zeugnisse für dieselbe nicht überwiegt, so dürfte es vor-
züglicher seyn, bei der angegebenen zu bleiben. Ist nun das δια
causal, so ist die Idee diese, daß es in der Natur des durch den
göttlichen Geist besetzten menschlichen liegt, daß auch das leibliche
Organ verklärt werde.

B. 12. Wo ungöttlicher Wandel ist, da kann der durch
Christi Erlösung erworbene Segen nicht eintreten; so ist also
für den Christen die Verpflichtung da, göttlich zu wandeln. Ueber
σαφές s. C. 7, 14.

B. 13. Rückblick auf B. 6. — Αποθνήσκειν
wie Röm. 7, 9. 1 Tim. 5/6. elend werden, vgl. Anm. zu C. 7,
12. Eben so ist ζῆν: selig werden. Parallel ist Gal. 6, 8. —
Πραξις τ. σώματος. Hier so wenig als 6, 6. und 7, 24.
möchte eine andere Erkl. natürlicher seyn als die nahe liegende,

an den Leib zu denken, welchen das *φρονημα τῆς σαρκος* zum Sündendienste gebraucht. Beza: totus homo quatenus nondum est regeneratus; er nimmt es also ganz gleich mit *σαρξ*. Theod.: *νοῦντεσι τ. φρονημα τ. σαρκος, τ. τῶν παθημάτων σκιρτήματα*. Durch eben so erklärende Glossen ist auch die Lesart *σαρκος* hier in manche Handschriften gekommen. *Ἰραξίς* gebraucht P. ähnlich Kol. 3, 9., wo es die allgemeinere Bed. „Regungen“ hat. Auf dem Standpunkte des Geseßlichen, den P. E. 7. schilderte, war dieses *θανάτου* nicht möglich — *το κακὸν παρακαταίται*. — *Θανάτου*ς. Ambr.: mortificari dicuntur si cessent; non sunt enim si cessant, pecc. enim non est, si non fit (weil es keine eignes Seyn hat). Vgl. Marc. 9, 43, 45, 47.

B. 14. Hiermit leitet denn P. die Beschreibung der den Christen zu Theil werdenden Verherrlichungen ein, welche er darauf begründet, daß die Christen Gottes Kinder sind. Das *ὅσοι ἄγονται* nimmt wieder das B. 9. und B. 10. von der *ἐνοικησις* Christi Gefolge auf. Das *ἀγεσθαι* drückt auch bei Profanscr. einen mächtigen innern Antrieb aus. Es kommt diese Redensart wieder vor Gal. 5, 18. Sie bezeichnet schon das Lebendige, Kräftige in dem neuen durch die Wiedergeburt dem Menschen mitgetheilten Lebensprincip, von welchem trefflich Claudius (Wandsbecker Bote, Th. 4. S. 105. d. n. A.) schreibt: „Und wie das Weizenkorn in der Erde erweicht und aufgelöst wird, und nach und nach, ohne daß wir es verstehen und begreifen, ein Leben seiner Art annimmt, Keime treibt und im Stillen fortwächst, bis der Halm über der Erde zum Vorschein kommt, so geht es, nach der heiligen Schrift, auch in einem solchen Herzen. Es verliert nach und nach seine eigene Gestalt, und die vorigen Neigungen und Ansichten, spürt in sich etwas Lebendiges und Kräftiges, das den Geist mehr und mehr löset und über diese Welt erhebt, bis der Tag anbricht, und der Morgenstern aufgeht, und das Geheimniß „Christus in uns“ in ihm vollendet wird.“ Chrys.: *οὗτος γὰρ πάλιν πολλῶ τ. προτερον μεζων ὁ σταφανος, διὸ οὐδὲ ἀπλῶς εἶπεν· ὅσοι γὰρ πνευματι θεοῦ ζῶσιν, ἀλλ· ὅσοι πνευματι θεοῦ ἄγονται, δεικνύς ὅτι οὕτω βούλεται αὐτο κυρίον εἶναι τ. ἡμετέρας ζωῆς, ὡς τ. κυβερνητῇν τ. πλοίου κ. τ. ἡμιόχον τοῦ ζευγους τῶν ἵππων*. —

Υἱοὶ Θεοῦ. Die Benennung ist allerdings nur bildlich und soll nur die nahe Beziehung der Liebe Gottes zu den Wiedergeborenen ausdrücken, allein es liegt ihr der tiefe Sinn unter, daß auch der Wiedergeborene vermöge seines unmittelbaren Eingehens in das Leben Gottes, wahrhaft göttlichen Geschlechts und ein Wesen solcher Art geworden ist.

R. 15. Die Christen tragen in ihrem eigenen Gemüthe den Beweis, daß das göttliche Leben, welches sie empfangen, sie zu Kindern Gottes macht, denn der gläubig gewordene Christ fühlt in sich eine zärtliche Kindesliebe zu seinem Gotte, während der gesegnete Mensch, im Bewußtseyn seines Zwiespaltes, Scheu, Angst vor Gott empfindet. Mel.: donec conscientia sine fide est, in pavoribus desperanda fugit Deum, dubitat an exaudiat, an respiciat etc., non invocat Deum. Haec fides et agnitio misericordiae Dei facit proprie discrimen inter Christianos et impios, quia in impiis manet dubitatio et indignatio adversus Deum. — **Πνεῦμα δουλ.** Chrys.: ἐκεῖνοι φοβῶ τιμωρίας πάντα ἐπραττον ἄγομενοι, οἱ δὲ πνευματικοὶ ἐπιθυμῶν κ. ποδῶ. Calov richtig: non distinguit seu diversos spiritus, sed eundem spiritum designat a diversis effectis. Auch die Scheu, welche der Gesegnete vor dem heiligen Gott hat, ist göttlich und durch ein Walten des πνεῦμα im Menschen, aber es ist nicht das neutestamentl. πν., welches erst nach der Erbsung Christi wirksam wurde, Joh. 7, 39. — **Κραζομεν.** Calvin richtig: clamoris nomen ad fiduciam exprimendam positum est ac si diceret, non dubitanter nos precari, sed intrepide claram vocem attollere in coelum. Eben so Reuchen, Obsa. in N. T. — **Ἀββᾶ** ist das chald. **אבא** „Vater.“ Der stat. emphat. des Wortes drückt auch das suff. primae pers. aus, Opit. Chald. p. 49. Das **δ πατηρ** ist Vocat., welcher im Hebr. durch den Art. mit dem Nom. (das **אבא**) ausgedrückt wird. Hinzugefügt ist das griechische Wort dem chald. wahrscheinlich zur Erklärung, und gewählt wurde zum Vaternamen wahrscheinlich deswegen das chald., weil es kindlicher klingt, denn wenig Wahrscheinlichkeit hat es, daß hier, wie Selden meint, die talmudische Stelle aus der Geramah zu Berachoth fol. 16. anzuwenden sei, wo es heißt, daß die hebr. Diener und Mägde ihre Herrn nicht **אבא** sondern nur

zu nennen durften. Wie wir erklärt Orig., Ambr. Dagegen will Theod., daß durch die doppelte Setzung des Namens die Wiederholung desselben; wie sie bei Kindern statt findet, nachgebildet werden soll. Und Aug., dem selbst der weise Calv. folgt, meint sogar, daß durch das Wort in beiden Sprachen ausgedrückt werden solle, daß Juden und Heiden jenes Vorrecht erhalten würden. — Wir finden das ἁββᾶ zusammen mit ὁ πατήρ noch zweimal Marc. 14, 36. Gal. 4, 6.

B. 16. Der Ap. sagt, daß das göttliche πνεῦμα dem menschlichen Zeugniß ablege. Es fragt sich besonders, wie dies nach der Meinung des Ap. geschehe? Die Socinianer, Limb. u. A. denken an das Evangelium, welches vom Geist Gottes eingegeben. Dies kann es nicht seyn, denn das göttliche πν. hier kann nicht wohl für ein anderes gehalten werden als das B. 15. erwähnte, innerlich im Menschen waltende. Da nun dort dem neuen göttlichen πν. die eigenthümliche Kraft zugeschrieben wird, unser Gemüth mit so kindlicher Liebe zu Gott zu erfüllen, daß wir uns vertrauensvoll an ihn wenden, so scheint eben in diesem Wallen der Liebe in unserm Innern das göttliche Zeugniß zu bestehen. Auch 1 Joh. 5, 10. heißt es: Wer an Gott glaubt, hat das Zeugniß in sich selber. Da nun jene Liebe, jenes Streben des Herzens zu Gott hin im Gebete sich äußert, welches letztere Claudius daher auch so schön das geheime Wellenschlagen des menschlichen Herzens nannte, so haben die meisten RVV. nicht Unrecht, wenn sie, wie De f., Ambr. u. A. thun, in dem Gebetsdrange selbst das Zeugniß des heiligen Geistes finden. Eben so Calv.: itaque non abs re P. nos ad hoc examen revocans tunc demum constare ostendit quam serio quisque credat, ubi se precibus exercent qui gratiae promissionem amplexi sunt. Atque hic egregie refutantur nugae illae sophistarum de morali coniectura, quae nihil aliud est quam animi incertitudo et anxietas, imo potius vacillatio. — Συμμαρτυρεῖ τ. πν. ἡμ. Das verb. comp. kann allerdings hier, wie auch andere verbb. comp. z. B. συναρταλαμψανσθαι und wie συμμαρτυρεῖν selbst Röm. 2, 15. 9, 1., die Bed. des simpl. haben, welche ihm die Vulg. und danach Luther giebt. Allein hier wäre auch die eigentliche Bed. des comp. nicht unpassend. Calv.: neque enim sponte mens nos-

tra nisi praesente spiritus testimonio hanc nobis fidem daret. *Grasm.*: neque quidquam vetat ut dicamus mutuum charitatem inter Deum et hominem, cum charitas sit Dei donum; ita mutuum esse testimonium inter spir. Dei et nostrum, non quod noster spir. confirmet Deum, sed quod sibi testis est. *Chrys.*: οὐδα γὰρ βασιλεὺς χειροτονήσαντας τινα κ. ἀνακηρυττόντος τ. τιμὴν παρὰ πᾶσι, τολμήσειεν ἀντις τῶν ὑπηκῶν ἀντιπεῖν. — Unser Geist schließt, daß wir Gottes Kinder sind, Gottes Geist drückt das Siegel darauf. Vgl. über das Zeugniß, von dem P. spricht, Buddel Iast. Dogm. p. 1349. und Spener Cons. Theol. Lat. P. III. p. 831. — Auch die Rabb. sprechen von einem innern Zeugnisse des Geistes, welches mit dem, wovon der Ap. redet, an einer Stelle Ähnlichkeit hat. Es heißt im Comm. Siphre (Schottgen): hac ratione redemisti nos, ut, si peccamus, tu statim propitius nobis sis, et spir. s. dicat omni tempore, quod si sic fecerimus, remissus nobis sit reatus sanguinis. Ueberaus trefflich redet auch der Jude Philo von dieser beseligenden Offenbarung Gottes im Innern, l. II. Alleg. p. 92. ed. Fr. Ueberhaupt aber wissen von einem solchen Sprechen Gottes im Innern des Menschen die tieferen Menschen aller Zonen, von Augenblicken in denen im innersten Grunde unsers Wesens etwas erscheint und sich regt, welches sich als höher ankündigt, denn wir selbst. Wer kennt nicht die herrliche Stelle aus Platos Briefen bei Orig. c. Celsum l. IV. c. 3.? *μηδαμῶς ἐστὶ ὅτεον το πρῶτον ἀγαθόν, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας ἐγγιγνόμενον κ. ἐξαίφνης ὅλον ἀπο πυρός πληθῆσαν.* Wer kennt nicht jene *φωνή* des Sohns des Sophroniskus, welche er selbst *θεῖον τι καὶ δαιμονιον* nennt? Und öfter noch bezeichnen die tiefsinnigeren Orientalen dieses Erscheinen Gottes im Innern. Nur Eine Stelle aus unzähligen setze hier. Dschelaleddin Rumi, der Verfasser des Gedichts Methnemi, ruft bald am Anfange desselben aus:

این نفس جان دامنم بر تافتست
بوی بیراهن یوسف یا فتست

Kühn entrang sich jetzt der Geist des Leibes Bann,
Ha! den Duft von Josephs (der Symbol Gottes ist) Leibbrod
fühlt ich nahn!

Bgl. unter den Neuern den tieffinnigen Franz Hemsterhuyß: *Sur l'homme et ses rapports. Oeuvres phil. T. I. p. 208.*: *Ceux qui sont assez malheureux pour n'avoir jamais eu de telles sensations, soit par la faiblesse naturelle de l'organe, soit pour ne l'avoir jamais cultivé, ne me comprendront pas.* Es braucht übrigens nicht hinzugefügt zu werden, daß jenes Zeugniß der Kindschaft nicht für identisch mit dem hier erwähnten Sprechen Gottes erklärt werden soll. Die angegebenen Analogien sollen nur hier stehen für jene, welche den Menschen, die öde Wüste seiner Armseligkeit mit einem Zauberkreis umschreibend, zum abgeschiedenen Einsiedler darin machen möchten, da doch der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott geboren, weil er Seiner Art ist. —

Dritter Theil: Die Kindschaft der Gläubigen giebt ihnen auch das Anrecht auf eine selige Ewigkeit.

B. 17 — 24.

B. 17. Εχρησ.: ὁρᾷς πῶς φιλονεικεῖ ἑγγυς ἡμᾶς ἀγαγεῖν τοῦ δεσποτοῦ; ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντα τ. τέκνα κληρονομοί, δεικνυσὶν ὅτι ἡμεῖς κ. τέκνα κ. κληρονομοί, ἐπεὶ δὲ οὐ πάντες κληρονομοὶ μεγάλων εἰσὶ κληρονομοὶ πραγμάτων, δεικνυσὶν ὅτι κ. τοῦτο ἔχομεν, κληρονομοὶ ὄντες Θεοῦ. πάλιν ἐπειδὴ κληρονομον μὲν εἶναι συμβαίνει Θεοῦ οὐ πάντως δὲ τ. μονογενεὶ συγκαληρονομον, δεικνυσὶν ἡμᾶς κ. τοῦτο ἔχοντας κ. σκοπεῖ σοφίαν. τα γὰρ λυπηρὰ συστάς, ἥνικα ἔλεγε, τι πείσονται οἱ κατὰ σὰρκα ζῶντες, ὅτι μελλοῦσιν ἀποθνήσκειν, ἐπειδὴ τῶν χρηστοτέρων ἤψατο, εἰς εὐρυχωρίαν πολλὴν ἐξάγει τ. λόγον. — Κληρονομός heißt auch bloß: Besitzer, nach dem Sprachgebr. des hebr. עֲרֵךְ, welches auch bloß „in Besitz nehmen“ heißt. Grot.: *sententia est conveniens non tantum Israelitico Num. 27. sed etiam gentium iuri.* Ein Theilhaber Gottes wird der Mensch, indem er sich ganz von dem göttlichen Reichthum erfüllen läßt, welcher Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit mittheilt. 1 Kor. 15, 24. — Συγκλ. Χοῦ. Zunächst setzte dieses V. hinzu, um die Würde der christlichen Herrlichkeit bemerklich zu machen, da es sich denken läßt, daß

es ein herrliches Besizthum seyn müsse, was mit Christo selbst theilhaft wird. P. benutzt aber diesen Ausdruck zugleich, um, wie er stets bei der Erwähnung der künftigen Herrlichkeit der Christen pflegt, auch die Drangsale der Christen in diesem Leben nicht unberührt zu lassen — ganz ähnlich wie diese Verknüpfung beider Dinge auch schon E. 5, 3. war. Christus wird hier nach seiner heiligen Menschheit dargestellt, zufolge welcher er der Erstgeborene d. i. Vornehmste unter den Bürgern des neuen Gottesstaates ist, und — als vollkommenes Vorbild seiner Brüder — auch erst durch Erniedrigung und Leiden zu seiner Verherrlichung gelangte, Phil. 2, 8, 9. Hebr. 5, 7, 8, 9. 2 Tim. 2, 11, 12. Auch hier ist zu erinnern, wie nach der neutestament. Lehre die Gläubigen, insofern sie in die Gemeinschaft des Lebens Christi aufgenommen sind, dem Erlöser auf allen Stufen seines Daseyns folgen. — *Εἰπερ συμπασχομεν ἵνα καὶ συμπασχειν* gleich *πάσχειν σὺν αὐτῷ* wie *συναποθανεῖν* u. *σὺζῆν* 2 Tim. 2, 11. Gegen die Lehre von der Verdienstlichkeit der Leiden fügt Calov hinzu: *passiones non sunt causae meritoriae, sed modus vel ordo quem D. in hominibus ad aeternam hereditatem admittendis constituit et observat. Causa enim unica constituta est viroditas.*

B. 18. Es drängt sich dem Ap. auf, wie wenig die gegenwärtige Erscheinung der Christen dem, was sie dereinst seyn sollen, analog sei. Chrys.: *ὅρα πῶς ὁμοῦ καταστellaται u. ἐπαίρει τ. φρονημα τ. ἀγωνιζομενων. ὅταν γὰρ δεῖξηται μείζονα τὰ ἐπάθλα τῶν πονῶν, u. προτρέπεται μείζονως u. οὐκ ἀφίηται μεγαφρονεῖν, ὅτε νικωμενους τῇ τ. στεφανων ἀντιδοσται.* — *Ἀδύμιζομαι*, Theoph.: *ὑπολαμβάνω*, Vulg. *existimo*, welches Grassm. mit Recht für matt hält. Er setzt *reputo*, und sagt *agit P. de consideratione eorum quae credit, per quam veluti rationem subducit. Am besten wäre wohl: reor oder persuasum mihi est. Vgl. 3, 28.* Eine solche Ueberzeugung hat übrigens, von einem P. ausgesprochen, der nach 2 Kor. 11, 23. *ἐν κοποις περισσοτέρως, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως, ἐν θάνατοις πολλὰκις* war, der also wohl die *παθήματα* eines Jüngers Jesu kannte, ein doppeltes Gewicht. Ähnlich spricht P. sich aus 2 Kor. 4, 17. In dem talmudischen Tr. Pirke Aboth, E. 4. §. 17. heist es: „R. Ja-

rob sagte: Eine Stunde Erquickung in der künftigen Welt ist besser als das ganze Leben diesseits." Bernhard, de convers. ad Cleric. c. 30.: non sunt condignae passionibus huius temporis ad praeteritam culpam, quae remittitur, ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur, ad futuram gloriam, quae promittitur nobis. — Προς τ. πολλ. δοξ. ἀποκ. Die Präpos. προς mit dem Acc. ist Vergleichungs- partikel. Μελλουσα ἀποκαλυφθῆναι statt ἀποκαλυφθησόμενη. Bestimmt ist diese Herrlichkeit den Jüngern des Herrn schon vor der Welt Grundlegung gewesen, Matth. 26, 34.; aber hienieden ist sie noch in Gott verborgen Kol. 3, 3., und wird erst jenseits offenbar 1 Joh. 3, 2.

B. 19. Der Ap. will die Größe jener Herrlichkeit schildern. Es stellt sich ihm dabei vor die Seele, wie selbst die Verherrlichung der vernunftlosen Schöpfung von der Verklärung der Christen abhängig sei. Die Entwicklung dieses Gedankens knüpft er durch γὰρ an, weil, wenn die Herrlichkeit der Gläubigen selbst auf die leblose Schöpfung ihren Glanz zurückwerfen wird, daraus hervorgeht, daß die Gläubigen eine unaussprechliche große Offenbarung der Gnade Gottes an sich zu erwarten haben. So giebt den Zusammenhang schon Ehrys. an: θαρδεῖ τοὺν ὑπερ αὐτῆς (τ. μελλουσης δόξης), παρσκευασταὶ γὰρ ἤδη τοὺς σου ἀναμενόμενα πόνους. εἰ δὲ τὸ μελλεῖν σε λυπεῖ, αὐτὸ μὲν οὖν εὐφραίνεται σε τοῦτο. τῷ γὰρ μεγάλη τις εἶναι κ. ἀφραστος κ. τ. παροῦσαν ὑπερβαίνειν καταστασιν, ἐκεῖ τεταμνωταί ἐπαιραν δὲ καὶ ἑτέρως τ. ἀκροατὴν κ. ἀπο τ. κτισσεως ἐξογκοῦ τ. λόγον; δύο κατασκευάζω διὰ τῶν λεχθησέσθαι μελλοντων κ. ὑπεροψίαν τ. παροντων κ. ἐπιθυμίαν τ. μελλοντων κ. τρίτον μετα τούτων, μᾶλλον δὲ πρῶτον, το δεῖξαι πῶς περιπουδάστον τ. θεῷ το τ. ἀνθρωπῶν γένος ἐστι; κ. ἐν ἑσθ τ. φυνσι τ. ἡμετέραν ἀγει τιμῇ. — Es wird dieser ganze Abschnitt bis B. 24. von den Auskl. sehr verschieden verstanden, je nachdem das Wort κτισσις erklärt wird. Man kann die vielfachen Auffassungen desselben in zwei Klassen theilen. Man kann nämlich κτισσις, welches natürlich als abstr. pro concr. für τὰ κτισματα steht, von der vernunftbegabten Schöpfung oder von der vernunftlosen verstehen. Die erste Klasse der Auskl. theilt sich wieder in Unterabtheilungen. Wir

übergehen die Träumereien derer, welche unter der $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ die Engel, oder Gestirnsgeelen, oder wohl gar Adam und Eva (s. Pel. ad h. l.) verstanden wissen wollen, und betrachten nur die Ansicht derer, welche bei $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ entweder an einen Theil des Menschengeschlechts denken, und zwar entweder an die Christen überhaupt oder an die Heidenchristen insbesondere, oder aber an das ganze Menschengeschlecht, namentlich an die Heiden im Gegensatze gegen die Christen. Die wiedergeborenen Christen sollen durch $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ bezeichnet werden nach der Ansicht Gregors d. Gr., Iura's, Socins, Limb.'s, Schöttgen's u. A. Diese Behauptung widerlegt indessen schon der Sprachgebr., indem ohne den Beisatz des $\kappa\alpha\iota\tau\eta$ die Christen nie $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ heißen (Eph. 2, 10. Jac. 1, 18. können gar nichts beweisen), welche Bezeichnung, absolute gebraucht, auch gar keinen Sinn haben würde. Ferner werden B. 19. ausdrücklich die $\nu\iota\omicron\iota\tau\epsilon\varsigma$ $\tau\epsilon\varsigma\omicron\upsilon$ von der $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ unterschieden, und wenn man auch hier noch allenfalls die Auskunft gelten lassen wollte, welche schon Aug. Quaest. LXVII. angiebt, daß nach einem Hebraismus statt Setzung des Pron. das Nomen wiederholt sei, so wird man dies doch gar nicht bei B. 21. gelten lassen können, wo wiederum $\alpha\upsilon\tau\eta\eta$ η $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ dem $\tau\epsilon\alpha\upsilon\alpha$ $\tau\epsilon\varsigma\omicron\upsilon$ gegenübersteht, wozu noch B. 22. das $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\gamma\alpha\sigma\iota$ kommt — andere Gründe zu geschweigen. — Daß die Heidenchristen unter $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ verstanden seien; ist die Annahme von Clericus und Mösselt, dann soll das $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ B. 23. die Judenchristen bezeichnen. Es gründet sich diese Hypothese darauf, daß $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ „das Geschöpf“ ein Ausdruck ist, wodurch die Rabbinen insbesondere die Heiden bezeichnen, dieser soll alsdann auch passend auf die bekehrten Heiden angewendet werden können. Wenn man nun auch zugeben wollte, daß die Benennung $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ für die Heiden gewöhnlich gewesen wäre, so würde man doch die Uebertragung derselben auf die Christen für unzulässig halten müssen. Die Juden hatten doch die Heiden mit dem Namen $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ nur im Gegensatze zur alttestamentlichen Theokratie genannt. An die Stelle der alttestamentlichen trat die neutestamentliche. Die Heiden nun, welche Christen wurden, hörten eben dadurch auf, im Gegensatze zur Theokratie zu stehen. So wenig daher ein Ap. die Heidenchristen $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ genannt haben würde, so wenig hätte er sie $\kappa\tau\iota\sigma\iota\varsigma$ genannt.

nennen können. Andere Gründe übergehen wir. — Welt mehr empfiehlt sich dagegen die Annahme, daß *κτίσις* hier das ganze Menschengeschlecht bezeichne im Gegensatz zu dem wiedergeborenen Christen. Diese Bed. „die lebendige vernünftige Schöpfung“ hat *κτίσις* wirklich Marc. 16, 15. Kol. 1, 23. 1 Petr. 2, 13. Im Rabh. מין „die Menschen, insbesondere die Heiden.“ Man könnte nun sagen, daß P. vom christlichen Standpunkte aus die Verfallenheit der bürgerlichen Verhältnisse, die ungeheure geistige Versunkenheit, das Elend der heidnischen Welt betrachtend, ein Gefühl des Ueberdrußes und der Nichtigkeit des menschlichen Geschlechts (*καταίοντος, φθοράς*) bei den Heiden vorausgesetzt, und ihnen somit auch eine unbewusste Sehnsucht nach einer Umgestaltung der Dinge, nach einer Erlösung zugeschrieben habe. Zuerst aber möchte es doch sehr die Frage seyn, ob P., wenn sich auch wirklich damals bei den Heiden ein dumpfes Gefühl des Ueberdrußes und der Nichtigkeit des Lebens verbreitet hatte (nach Aug. de civ. Dei klagten sie über die alternde Welt), dieses für eine unbewusste Sehnsucht nach der christlichen Verherrlichung erklärt haben würde, da ja doch jenes Gefühl des Ueberdrußes gar zu sehr einer sittlichen Basis ermangelte. Ferner, der Ap. verkündigt dieser *κτίσις* eine Theilnahme an der Verherrlichung der Christen; dem heidnischen *κοσμος* als solchem konnte ja aber keine Theilnahme an der *βασ. τ. Χοῦ* verheissen werden. Endlich lassen sich doch die Worte *καταίοντος* und *δουλεία τ. φθοράς* bei dieser Erkl. nur gezwungenerweise auf die Heiden beziehen, während sie ganz natürlich sind, sobald wir unter der *κτίσις* die vernunftlose Natur verstehn. Vertheidigt ist diese Erkl. worden von Aug. Prop. 63., Hammond, Lightfoot, Locke, Semler, Rosenm., Ammon, Usteri u. A. — Somit gehen wir denn zu der zweiten Klasse von Auslegungen über, nach welchen die vernunftlose Schöpfung unter *κτίσις* verstanden wird, zu welcher Einige die Thiere hinzurechnen, andere nicht. Auch bei dieser Klasse von Auslegungen übergehen wir einige ganz unstatthafte, wie die Heumann'sche, die auch Sadol. hat, daß *κτίσις* bloß die Leiber der Christen bezeichne, die erneuert werden sollten. Daß hier *κτίσις* die ganze leblose Schöpfung bezeichne — ob auch die Gestirne, ob auch die Thiere, läßt sich nicht entscheiden, doch aber annehmen, wenigstens in Betreff

der Thiere — läßt sich erweisen einmal aus den Worten Pauli selbst, sodann aus dem Zusammenhange der jüdischen sowohl als der christlichen Glaubenslehre. Aus den Worten Pauli läßt sich diese Behauptung mit hoher Wahrscheinlichkeit ableiten, theils weil ἡ κτίσις absolute gewöhnlich die Bed. „die leblose Schöpfung“ hat, theils weil αὐτὴ ἡ κτίσις eine Herabsteigung vom Edleren zum Uedleren anzudeuten scheint, theils weil nachher R. 22. πᾶσα ἡ κτ. gesetzt ist, endlich weil gerade auf die leblose Schöpfung die Prädicate ματαιότης und δουλαία τ. φθαρτὸς vollkommen anwendbar sind. Ferner ist nun wohl zu bemerken, daß die Annahme einer künftigen Verherrlichung der sichtbaren Welt nicht nur aus dem Zusammenhange der jüdischen und christlichen Glaubenslehre der Idee nach gefolgert werden könnte, sondern daß dieselbe auch wirklich aus der jüdischen und christlichen Dogmatik sich begründen läßt. (In Bezug auf die jüdische Dogmatik machte auf die Analogie derselben in dem in Frage gezogenen Punkte, und deren Wichtigkeit für die Auslegung des paulinischen Ausspruches Lakemacher aufmerksam, Bibl. Bremensis, Classis VII., aber ohne die Belege beizubringen). In der mosaischen Urgeschichte, 1 M. 3, 17, 18. scheint eine Andeutung zu liegen, daß die Sünde, welche überall den θάνατος mit sich führte, auch in ursächlichem Zusammenhange mit dem gebundenen Zustande der Natur stehe. Schon hieraus ließe sich schließen, daß P. als eine Folge der Aufhebung der ἀμαρτία und des θάνατος im Menschen auch die Aufhebung des θάνατος in der leblosen Natur erwartet habe. Est arcana, sagt Elericus, quaedam cognatio et consensus quem habent cum homine res universae. Es würde dann eine Stufenfolge statt finden. Der Geist Christi, der nach Jak. 1, 25. ein νομος ἐλευθερίας und nach P. ein νομος τῆς ζωῆς ist, verbreitet seinen heiligenden und befreienden Einfluß von dem ἰσὺ ἀνθρώπου aus, wo er zuerst wirksam geworden, zuerst auf die θνητὰ σωματὰ (R. 11.), dann überhaupt über die leblose Schöpfung. Sehr schön Ebrys.: καθάπερ γὰρ τιθῆναι παιδίον τρεφούσα βασιλικόν, ἐπὶ τῆς ἀρχῆς ἐκείνου γινομένου τῆς πατρικῆς, κ. αὐτῇ συναπολαύει τ. ἀγαθῶν, οὕτω κ. ἡ κτίσις. Diese Idee ist es, welche sich in manchen prophetischen Schilderungen der messianischen Zeit ausspricht (Jes. 11, 5. ff. Jes. 65, 25.). Es sind dieselben we-

der bloß äußerlich noch bloß innerlich auszulegen. Vielmehr faßt der Prophet die Ideen, worin sowohl die äußere als die innere Verherrlichung des Messiasreichs sich kund geben wird, zusammen, und legt dieselben in einigen angemessenen Bildern nieder, deren Idee, insofern sie auf's Innerliche sich bezieht, bei Erscheinung des innerlichen Gottesreichs auf Erden in Erfüllung ging, und insofern sie auf's Äußerliche sich bezieht, in Erfüllung gehen soll, wenn das innere Gottesreich bei der Wiederkunft Christi äußerlich hervortreten wird. Ähnlich verhält es sich mit dem, was der Send-Avesta in ähnlichen Bildern über die Verherrlichung der geistigen und sinnlichen Welt am Ende der Zeit sagt (Send-Avesta, Th. 2. S. 307.). Diese alttestamentlichen Ideen wurden hernachmals von den jüdischen Theologen ausgebildet, und daraus entstand das Dogma von dem **עֲוֵן עוֹלָם** „der Erneuerung der Welt“ bei der Ankunft (Wiederkunft) des Messias. Abarb. zu Jes. 53. nennt es **עֲוֵן עוֹלָם**. So heißt es in dem Buche: **Emet Hammelech**, Bl. 121. Sp. 3.: „Nach den Tagen des Messias wird der Ebenedite die Welt erneuern (**עֲוֵן עוֹלָם**) und auch der Ort der Hölle wird gereinigt und geheiligt werden.“ In diesem Dogma von der Erneuerung der Welt lehrten nun auch die Rabbinen die Verherrlichung der leblosen Schöpfung. Hierher gehört die Stelle, welche wir abgeführt aus Bereschith rabba Bl. 11. Sp. 3. schon zu E. 5. B. 14. anführten: „R. Berachja sagte im Namen R. Samuels: Obwohl alle Dinge vollkommen geschaffen worden sind, so sind sie doch verderbt worden, da der erste Mensch sündigte, und werden nicht in ihren angemessenen Zustand zurückkehren, bis Pharez (der Messias) kommt, wie geschrieben steht (Ruth. 4, 18.): **יָהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל**.“ Hier ist das Wort **יִשְׂרָאֵל** plene mit Waw geschrieben, weil es sechs (Waw als Zahlzeichen bedeutet Sechs) Dinge sind, die in ihren frühern Zustand zurückkehren werden, der Glanz des Menschen, sein Leben, die Länge seiner Statur, die Früchte der Erde, die Früchte der Bäume und die Himmelslichter.“ R. Bechai in **Schulchan Orba**, Bl. 9. Sp. 4. **וְהָיָה כְּשֶׁיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וְהָיָה כְּשֶׁיִּבְרָא אֶת הָאָדָם וְהָיָה כְּשֶׁיִּבְרָא אֶת הָאָדָם** „In dieser Zeit wird die gesammte Schöpfung verändert werden zum Guten, wird zurückkehren zu ihrer Vollkommenheit und Reinheit wie sie in der Zeit

des ersten Menschen vor der Sünde war." Größere Ausmahlungen dieser Idee von Verherrlichung der Welt s. bei Eoropli. Geschichte des Chiliasmus, B. I. S. 368. ff. Eisenmenger, Entdecktes Judenth. Th. II. S. 826. ff. — Analog ist bei Philo die Stelle, wo er beschreibt, wie die ganze Natur ἀσθενεῖα ὑποδέχεται und καμνεί, de Cherub. p. 123. und wie ἐξημερωθῆναι τῶν κατὰ διανοίαν καὶ τ. ζῶα ἡμερωθήσεται, de praem. et poen. p. 924., wo er hinzusetzt: τότε καὶ σκορπίων γυνή κ. ὄφρων ἀπράκτον ἔξει τ. ἰόν. In den Aussprüchen Christi finden wir von dieser Lehre der Verherrlichung der leblosen Schöpfung nichts. Er bedient sich freilich von jener Periode der Verherrlichung des innern Gottesreiches in jener Stelle, wo er einige von jüdischen Theologen in Bezug auf das mess. Reich gewöhnlich gebrauchte Terminologien tropisch auf seine zweite Erscheinung anwendet, auch des Wortes παλιγγενεσία Matth. 19, 28., welches dem חַיָּה וְחַיָּה der Rabb. ganz entspricht, wie denn auch der Syr. an jener Stelle ܠܠܬܠܬ ܕܢܚܠܐ „neue Welt“ übersetzt; allein jenes Wort schloß bei den Rabb. den ganzen Umfang alles des Neuen in sich, was mit der mess. Periode eintreten würde, und da Christus keine Veranlassung hatte in dem angezogenen Ausspruche den Sprachgebr. zu begränzen, so hat παλιγγενεσία wahrscheinlich eine eben so allgemeine Bed. wie חַיָּה וְחַיָּה. Doch darf man wohl sagen, daß die Benennung παλιγγενεσία eben so wie die: חַיָּה וְחַיָּה auch keinesweges die Verherrlichung der leblosen Schöpfung ausschließt, eben so wenig als die ganz analoge Benennung ἀποκαταστασις πάντων Apg. 3, 21. Bestimmter wird die Verherrlichung der sichtbaren Schöpfung ausgesprochen in Offb. 21, 1., obwohl darauf zu rückfichtigen ist, daß eine prophetische Vision beschrieben wird. Noch bestimmter finden wir die Angabe der Umwandlung der materiellen Welt in 2 Ptr. 3, 7 — 12., wobei allerdings festzuhalten, was Usteri, S. 174. sagt, die Vorstellung einer Versetzung der vollendeten βασιλ. τοῦ Χοῦ in den οὐρανός sei eigentlich eine moderne, nach Paulus und namentlich auch nach der Offb. Joh. sei das Reich Gottes auf die Erde zu setzen, insofern diese selbst an der allgemeinen Verklärung Antheil hat. Diese Auslegung ist nun auch die von den meisten und ältesten Erklärern angenommene: Ehrs., Theod., Hier. ad Eph. 4, 3. Ies. 30, 36. Aug. de civ.

Dei, l. XX. c. 14, 17, 18. Ambr., Luther, Kopp u. v. A. S. Darüber wie über den ganzen Abschnitt die gelehrte Dissert. von J. Marc, Exercit. XVIII. in Sylloge Dissertt. ad N. T. Rottord. 1721. Vortreflich commentirt auch Bucer diesen Abschnitt. Vgl. über die Geschichte der Ausl. der St. Glatt, Vorles., S. 241. ff. Luther (Sämmtl. Werke, Altenb. Ausg. B. IX. p. 1415.) sagt dazu auf seine naive Weise: „Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen: Dieses (das jetzige) ist sein Werkelfleid, hernach wird er einen Ockerrock und ein Pfingstkleid anziehen.“ Ueber das Wie läßt sich freilich nichts bestimmen, von dem gilt Bucers schöner Ausspruch: *ista evangelizat tantum, non probat, modis enim omnibus humanum sensum superant.* So viel möchte man aber mit Calv. festhalten, daß bei einer solchen Verherrlichung nicht an eine Aufhebung der niedern Gattungen der Wesen zu denken sei, sondern an eine Verklärung, die jedem nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit zu Theil wird. (Unter den Philosophen vergl. die Ideen, welche über den Fall der Schöpfung und deren Verherrlichung ausspricht Franz Hemsterhous in seinem geistvollen Dialog *Alexis ou sur l'âge d'or* in den *Oeuvres philos.* T. II.). — *Ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τ. κτίσεως ἀπεξδ.* statt *ἡ κτίσις ἀποκαταδοκούσα ἀπεξδ.* Es ist in dieser Darstellung Pauli eine fast dichterische Prosopopöie, die aber nicht so sehr befremden kann, wenn wir uns einerseits das lebendige Gefühl des Ap. denken, andererseits wie sehr hier der Gegenstand dazu aufforderte. Als alttestamentl. Analogien mögen verglichen werden Jes. 55, 12. Ps. 98, 8. Baruch 3, 34. Habak. 2, 11. Ez. 31, 15. Hunnius: *declarat ipsasinet creaturas inanimatas, si sensu aliquo praediti forent, suaeque vanitatis sortem intelligerent, summo desiderio expetiturus esse tempus illud.* — Einige Ausll. nehmen *ἀποκαταδοκία* emphatisch, Beza: *exerto capite exspectat* (nach der Etymologie des Worts von *κατα* und *δοκω*), Luther: sehnliche Erwartung. Ernesti Instit. interpr. N. T. P. I. Secl. II. führt gerade diese Erkl. als Beispiel einer falschen Emphase an. Ebenso Loesner, Krebs. Da indeß *ἀποκαταδοκία* nach Chrys., nach Suidas, nach dem Etymol. Magnum und dem Sprachgebr. die Emphase haben kann, und dieselbe hier paßt, wie sie denn

auch schon vom *Συρεν* ausgedrückt wird, so dürfte es wohl hier soviel seyn, als „das Aussehen noch etwas, Harren auf etwas.“ — *T. ἀποκαλ. τ. υἱῶν τ. θ.* Das Wort ist bezeichnend, indem die Christen schon jetzt jene Herrlichkeit besitzen, aber ohne daß sie sichtbar ist. Es ist die *παρεσωνς ἐν δόξῃ* Kol. 3, 4. 1 Joh. 3, 2. Darin nämlich soll der Act des Weltgerichtes bestehen, daß die Glieder des Reichs Gottes, die hier unter Anfechtungen von innen und außen, dazu getrennt und zerstreut in der Welt leben, dann werden von allem innern und äußern Kampfe befreit und in inniger sichtbarer Gemeinschaft der Herrlichkeit vereinigt werden.

B. 20. Angabe des Grundes, warum auch die leblose Schöpfung sich sehnen müsse. Der Grund liegt in der *μεταμορφωσις* derselben. Dieser Ausdruck ist von Mehreren falsch gefaßt worden. Da nämlich derselbe nach Analogie des hebr. *קָנָה* den Gögendienst bezeichnet (vgl. Apg. 14, 15.), so hat man gemeint, daß P. hier angeben wolle, wie die Geschöpfe es sich müssen gefallen lassen, vom Menschen zu allerlei Sündendienst, namentlich zu gögendienerischer Anbetung, gemißbraucht zu werden. So schon Tertull. de corona militis, c. 6., eben so Luther, Marc, Baumg. u. A. Allein daß diese Beziehung hier unrichtig, zeigt uns schon das erklärende *δουλας τ. φθοράς*, so daß treffend Grassm. bemerkt: *mor. sonat frustratio, quod creatura interim non assequatur quod utcumque contendit efficere.* Verhi causa, dum aliud ex alio propagans, individuus vicissim cadentibus ac renascentibus, speciem tuetur ne intercidat, meditatur immortalitatem quandam sed frustra. Auch Chrys. zu 1 Mos. 4, 1. in Nicetas Cat. in Octateuchum bemerkt, daß die Fortpflanzung des Menschen erst nach dem Fall als ein Ersatz für die frühere Unsterblichkeit eingetreten sei. Theod.: *μεταμοιτητα καλεῖ τ. φθοραν. . . . ἐπειδηται τῶν ὁλῶν ὁ ποιητὴς προσωρα τοῦ Ἀδάμ τ. παραβασιν, κ. τ. ἐπενεχθησομένην αὐτῷ τοῦ θανάτου ψῆφον. οὐ γὰρ ἦν εἰκός οὐδὲ δικαίον, τα μὲν δι' αὐτον γεγεννημένα μεταλαχῆν ἀφ' ὁμοιωσας, αὐτον δὲ, οὐ χάριν ταῦτα ἐπαιποιητο, θνητον εἶναι κ. παθῆτον.* Philo, de mundi opif. p. 88. giebt als Grund des Falles der Natur an, daß wenn dieselbe in ihrer Fülle geblieben wäre, dies den gefallen Menschen in übermäßige Trägheit

gefaßt hätte. Einem solchen Heiden dagegen, der sich jene Dou-
leue nicht zu erklären vermochte, und doch auch nicht Demuth
genug hatte, an eine „heimliche Weisheit“ zu glauben, konnten
bei Betrachtung der gesunkenen Natur wohl jene kühnen Worte
entfahren (Lucret. de natura rerum, l. V. v. 196. sqq.):

Quodsi iam rerum ignorem primordia, quae sint,
hoc tamen ex ipsis coeli rationibus ausim
confirmare, aliisque ex rebus reddere multis,
nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum, tantâ stat praedita culpâ.

Zu welchen Worten nur ein schwacher Anklang ist Cicero, de
nat. Deor. l. I. c. 20. — *Ὁὐχ ἐκνοῦσα*. Bucer: cum
a corruptione naturâ res omnes abhorreo. Jedes Ding
strebt danach in seiner Idee zu ruhen, nachdem es dieselbe erfüllt
hat; so ist es also dem Wesen der Creatur entgegen, durch steten
Aufgang und Untergang nur immer im Anstreben seiner Idee be-
geiffen zu seyn. — *Δια τ. ὑποσ.* Hamm. und Locke,
welche nur. vornehmlich vom Ebdienst verstanden, wollen,
daß ὁ ὑποταξάς Satan sei. Vernünftiger wäre es noch, mit
Jac. Capellus Adam darunter zu verstehen. Am natür-
lichsten, aber ist es; an den Herrn der ganzen Schöpfung zu den-
ken; an Gott. 1 Mos. 3, 17.

B. 21. Angabe der Bedingung, unter welcher die Schö-
pfung der Vergänglichkeit unterworfen würde. Das ὅτι kann
αισιολογικῶς stehn, wie es die Meisten, auch Luther, oder
objective, wie es Baumg., Koppe, de Wette u. A. neh-
men. Dies ist vorzüglich: „mit der Hoffnung, daß . . .“ —
Das αὐτῇ bei κτίσις steigert. Chrys.: *τι ἐστὶ καὶ αὐτῇ
οὐχὶ σὺ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὁ σὺν ἐστὶ καταδεδοταρον*. Ge-
wungen will Alberti und Benema das ἐν ἑλπίδι mit
ἀπεκδεχεται B. 19. verbinden, so daß B. 20. Zwischensatz
wäre. — *Δουλεία τ. φθορᾶς*. Vgl. den analogen
Ausdruck 2 Petr. 2, 19. Die Anell., welche μεταίωσης vom
Mißbrauch der Menschen mit der Natur verstanden, nehmen
es auch hier so, Luther z. E. 3. des Br. an die Gal., Ca-
lov. u. A. Gerhard (Loci theoll. T. IV. §. 55.) will φθορα
geradezu gleichbedeutend nehmen mit ἀσθ. φθαρτος. Nach
platonischer Ausdrucksweise würde man hier sagen müssen, wie
der Mensch zum ὄν gelangen wird, so soll auch das φαινόμενον

der Natur im *εὖ* sein Verbild erreichen. — *Εἰς τ. ἐλευθ.* *κτλ.* Das *εἰς* nimmt Ebrys. sprachwidrig gleich mit *ἐν* bei folgendem *ἄρα* „wegen der Freiheit...“ Grot., Carpz. eben so sprachwidrig in der Bed. „in“ statt *ἐν* „in der Zeit der Freiheit.“ Vielmehr zeigt das *εἰς* den Zustand an, in welchen die Natur gelangen werde. Der Zustand der *ἐλευθερία* wird der für die Kinder Gottes seyn, wo dieselben der Natur ihres Wesens gemäß sich werden allein in Gott selig fühlen, also das seyn wozu sie bestimmt sind, ohne daß fremdartige Störungen, wie Sünde, Uebel oder Tod, dieses Leben unterbrechen. Der Gen. *δοξῆς* steht nach Art des Hebr. statt des Adj. „die herrliche Freiheit.“ Dazu nun nehme man Calv.'s Ann.: *non intelligit consortes eiusdem gloriae fore creaturas cum filiis Dei sed suo modo melioris status fore socias* — die Creaturen: werden alsdann ihre Idee erfüllen.

B. 22. Zusammenfassung des Vorhergegangenen. Das zuverlässige *οἰδαμεν* zeigt, wie Bucer richtig bemerkt, an, daß die Jüdenchristen als vormalige Juden und die von ihnen unterrichteten Heidenchristen fest überzeugt waren von einem solchen genauen Zusammenhange der leblosen Schöpfung mit dem Menschen. — *Συνοραῖσι κ. συνωδῖναι.* Das *συν* will hier Grot. auf die Creaturen selbst beziehen „sie fassen alle zusammen.“ Der Cyr., Lössner, Mich. u. A. wollen *συν* bedeutungslos seyn lassen. Natürlicher bezieht man es auf das Uebereinstimmende im Schicksal der Natur und des Menschen. So Def., Ambr. u. A. Das Wort *ωδῖναι*, welches theils überhaupt heißt „Schmerzen empfinden,“ theils insbesondere von Geburtsschmerzen gebraucht wird, steht hier wohl in dieser letzteren eigentlichen Bed., da ja die Frucht dieser Schmerzen der aus der Vergänglichkeit hervorgehende Zustand der Unvergänglichkeit seyn sollte. Vielleicht liegt auch darin eine Hindeutung auf die dem mess. Zeitalter vorangehende Zeit, welche bei den jüdischen Theologen vorzugsweise *τῶν ἡττ* hieß, die auch im N. T. Matth. 24, 8. *ωδῖνες* heißt, worüber s. Schöttgen, Horae Talin. T. II. p. 511. sqq. — *Ἀπὸ τοῦ νῦν* Calv.: *si tot saecula durarunt in suo gemitu creaturae, quam inexcusabilis erit nostra mollities vel ignavia, si in brevi umbratilis vitae curriculo deficiamus.*

13 B. 28 Das Verlangen aber nach Verherrlichung ist nicht
 bloß bei der Natur ein Seufzen, es wird auch bei uns ein Seuf-
 zen, ungeachtet wir schon den Anfang einer solchen Verherrli-
 chung in uns haben. Zur Vergewisserung der Seligkeit, die dem
 Christen erwarte, hatte P. das Verlangen der Natur angeführt.
 Da er nun das Seufzen derselben erwähnt, sieht er sich zur An-
 erkennung geföhrt, daß auch der Erlösete mit Schmerz seufzen
 müsse nach der Verherrlichung. Dies eröffneth ihm sodann die
 Gelegenheit, von dem Verhältnisse der im Glauben dem Christen
 beigelagten Kindschafft zum Schauen derselben zu reden. Der
 Uebengang von dem vorigen B. zu diesem sollte daher nicht ein
 steigend fortschreitender seyn, wie er hier ist, sondern ein streng
 entgegenstehender; doch wurde jene Steigerung durch die zufäl-
 lige Anschließung an das *οὐραζοι* bemerkt. — Zu *οὐραζοι*
 da hat man sich ein *αὐτῶν οὐραζοι* hinzudenken. — *Ἄλλοι*
αὐτοὶ τ. ἀπαρχῇ τ. πρ. ἔ. Es gehört hieher die sehr
 gelehrte Abhandlung über die Stelle in Keil, Opusc. T. I.
 p. 194. Unter dem *αὐτοὶ* denken Einige bloß an P., der von
 sich im Plur. spreche, so Koppe, Andere wie Def., Bucer,
 Mel., Grot. an die Apostel, die Reisten und zwar am treffend-
 sten an alle *πνευματικοί*, weil von ihnen allen gilt, daß sie
 die *ἀπαρχή* erhalten haben. Nach ihrer Demuth stellen sich im-
 mer die Ap. als Christen allen übrigen gleich. Calv.: accipio
 de universis fidelibus qui in hoc mundo guttulis duntaxat
 spiritus adspersi. Und trefflich Def. und nach ihm Clarius,
 der indeß doch vorzugsweise an die den Aposteln verliehenen Wun-
 derkräfte denkt: tanto magis ingemiscimus nos, quanto nos
 avidiores ille gustus facit, nam si primitiae spiritus tam in-
 gentes sunt ut miracula fiant ex sola umbra, qualis erit ipsa
 perfectio ac plenitudo? Allerdings ist das Wort *ἀπαρχή* hier
 ganz passend vom Ap. gebraucht worden, um anzuzeigen, daß
 der Christ dem Anfange nach schon hier seine Verherrlichung in
 sich trägt. Nicht nur unrichtigerweise, sondern auch unnöthiger-
 weise versucht daher Keuchen z. d. St. zu zeigen, daß *ἀπαρχή*
 allgemein „Geschenk“ heiße, welche Bed. dem Sinne seine ganze
 Schönheit rauben würde. Die innern Erfahrungen des Christen
 schon in diesem Leben geben ihm eine Gewißheit in Bezug auf
 die dreifache Verherrlichung, daher der Name Pfand vom

αὐτοῖς, 2. Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. — *K. ἡμεῖς*
αὐτοὶ ἐν καρτοῖς σπαραζομεν. Es fragt sich zunächst,
 ob *ἡμεῖς αὐτοὶ* wiederum eine Steigerung des *αὐτοῖς* v. *ἀναγγε*
 λ. 2. 2. seyn soll, oder ob es jenes nur wieder aufnimmt. Im
 ersten Falle könnte, wenn *αὐτοὶ* die Christen überhaupt bezeich-
 nete, dieses Paulum allein oder die App. bezeichnen. Auf Paulum
 bezieht es Lutr., Koppe u. A., auf die App. Grot.,
 LaFem. u. A. Allein vorzüglich ist es ansehnlich, eine Epana-
 lepsi anzunehmen, denn einmal würden die App. durch eine sol-
 che Steigerung zu sehr über alle anderen Christen in einer Hin-
 sicht erhoben; in welcher sie sich gerade nicht von denselben unter-
 scheiden, insofern wir ja wissen, daß gerade hinsichtlich des inneren
 Kriegeres und der innern Kämpfe einer- und der himmlischen Ver-
 ständungen andererseits sie anderen Jüngern des Heilandes gleich wa-
 ren — auch P. muß sich an Seiner Gnade genügen lassen. So-
 dann kann man sich hier auch die Epianalepsi sehr wohl erklä-
 ren, da sie einen besondern Nachdruck hat. Schon der Sprac-
 hnimmt sie an, nach ihm Erasmus, Luther, Beza u. v. A.
 Wolf richtig: *gemitus ille non est doloris et molestiae, nec*
etiam impatientiae, multo minus murmuris adversus D.,
sed desiderii et vehementissimi affectus ex dilata spe. Das
ἐν καρτοῖς drückt bezeichnend aus, wie der Christ jene heilige
 Sehnsucht tief in der Brust trägt und sie nur Gott offenbaret, da-
 her diese heilige Sehnsucht nie in fleischliche Ungeduld ausarten
 kann. Und je länger der ächte Christ unter allen Anfechtungen
 von außen und innen die Flamme der Sehnsucht nach himmlischer
 Freiheit still im Busen nährete, desto verklärter wird sie, so daß,
 wenn nach einem langen durchgekämpften Leben ihm der Blick in
 die Ewigkeit vergönnt ist, und er das himmlische Canaan nahe
 sieht, nur ein einziges heiliges Verlangen, welches von allem
 andern Begehren gereinigt, ihn hinüberzieht — das ist die Liebe
 zu Christo selbst. — *Ἰδοὺ σαρὰν ἀνὰ ὀ.* Es hieß oben,
 die Christen hätten schon die *ἰδοὺ σαρὰν* empfangen. Es verhält
 sich indeß hiermit wie mit allen geistigen Gütern der Gläubigen,
 auch das *δικαιώμα*, die *ζωή*, die Theilnahme an der *βασιλείᾳ*
 2. Κοῦ ist für sie ein Gegenwärtiges und doch auch ein Zukünftiges.
 Objectiv ist es dargeboten, die subjective Realisirung ist eine all-
 mähliche. Chr yf.: *τὸν μὲν γὰρ ἐν ἀγγελῇ καὶ ἡμετέραν δόξα-*

αὐτὸς ἀποκαταστήσει. — *T. ἀπολύει τοὺς αἰῶνα ἡμ.* Eine Apposition zu *νιάσασθαι*, welche eine wesentliche Folge des Hervortretens unserer Kindshaft anzeigt. Fern liegende Erklärungen des *σῶμα* sind die von *Junbr.*, der darunter die christliche Gemeinde verstanden wissen will, und *Volters*, der es periphrastisch nimmt in der Bed. „Person.“ Es kann nur gefragt werden, ob der Gen. *Genitivus subjecti* oder *objecti* sei, ob es sei „ein Loswerden unsers Leibes“ oder „Erhebung des Leibes über die ihm anhängende Gebräuchlichkeit.“ Das erstere nimmt an *Erasm.*, *Elecius*, *Heum.* u. *A.* Das andere *Chrys.*, *Theod.*, *Grot.* u. *n. A.* Dies ist vorzüglicher, denn nach der Lehre, welche *P.* über die Auferstehung giebt, ist nicht von Vernichtung unsers gegenwärtigen Leibes die Rede, sondern immer nur von Verklärung desselben. Er sagt 2 Kor. 5, 4.: *οὐ φοβούμεν ἐκδυσσασθαι, ἀλλ' ἐκτενδύσασθαι.* Es ist also B. 10. dieses E. zu vergleichen, wo es ebenfalls heisst: erst der Geist spürt das höhere Element, auf den Leib hat es seine umwandeln- de Kraft noch nicht erstreckt. Sehr passend zur Erläuterung der angenommenen Erkl. ist der Ausspruch *Aug.'s*, de *dogm.* Chr. 1. I. c. 24.: *quod nonnulli dicunt, malle se omnia esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum, sed corruptiones eius et pondus oderunt.* Es liesse sich indeß auch die erste Erkl. festhalten, man müßte alsdann nur oben an das *σῶμα τῆς ἀμαρτίας* denken, an das *σῶμα* insofern es von dem *πνεῦμα τῆς σαρκος* beherrscht wird.

Vierter Theil: Ist auch die ewige Herrlichkeit der Christen noch jetzt verborgen, so ist sie deswegen doch nicht minder gewiß. B. 24 — 39.

B. 24. *P.* zeigt, daß es auch in der Heilsordnung begründet ist, daß die Christen der Folgen ihrer Erlösung nicht sofort theilhaftig werden. Objectiv wird ihrem Glauben die vollkommene Erlösung von der *ἀμαρτία* und vom *θάνατος* dargeboten, die subjective Aneignung macht es aber erst allmählig zu ihrem subjectiven Eigenthume. So wie daher *P.* B. 23. die *νιάσασθαι* als ein Zukünftiges darstellte, so hier (auch E. 13, 11.) die *σω-*

εἶναι, die doch auch schon eine gegenwärtige ist. *Σωτηρία διουμένη ἀποκαλυφθήναι ἐν καιρῷ ἐσχατῷ*; heisst es 1 Petr. 1, 5. Der Dativ εἰς ἔλπιν. ἢ hier nicht so zu fassen, als ob die ἔλπις das ὄργανον ληπτέου der σωτηρία wäre. Als solches stellt P. überall dem Glauben dar. Der bloße Dativ steht hier, wie auch bei Clavicorn (Matthäa, S. 547), für ἐν τῇ ε. Dat., welches übersezt werden kann „auf Hoffnung, vermöge der Hoffnung.“ Chrys. bemerkt zu Hebr 11, 1. treffend über das Verhältniß der ἔλπις zur πίστις: ἐπειδὴ γὰρ τα ἐν ἐλπίδι ἀνποσώτατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑποστάσιν αὐτοῖς χαρίζεται. μὴ δὲ, οὐ χαρίζεται, ἀλλ' αὐτὴ ἐστὶν οὐσία αὐτῶν. — Ἐλπίς δὲ βλέπομένη. Per inest. abstr. pro concr. steht ἔλπις statt το ἐλπίζομένον, wie Kol. 1, 5. Galv.: si enim vita invisibilis, mortem oportet habere prae oculis, si invisibilis gloria, ergo praesens ignominia. — *Τι καὶ ἐλπίζει.* Das τι hier „warum.“ Das καὶ kann pleonastisch stehen, welches in einigen fragenden Redensarten Eleganz ist (in der ächten Gracität hat es indeß dann eine besondere Bed., s. Per rrm. zu Biber, S. 837.); oder es kann „auch noch das neben“ heißen.

B. 25. Was der Ap. sagen will ist dies: Es liegt also in der Natur der Art unserer Erlösung, daß dieselbe in ihrer Vollendung mit Geduld zu erwarten ist.

B. 26. Diese heilige Geduld, will P. sagen, findet eine Stütze an dem heiligen Geiste, welcher durch eine göttliche Bewegung unseres Innern uns Seufzer entlockt, die, vor Gott ausgeschüttet, uns die Quelle einer himmlischen Tröstung werden. — *Ῥοαυτῶς.* Gr. ot. und Koppe dem Sprachgebr. zuwider: praeterea; so heisst es geradezu niemals. Urgiren wir es in seiner eigentlichen Bedeutung, so können wir eine doppelte Beziehung annehmen. Entweder wie Pel.: sec. hanc spem adiuvat at non terrena sed coelestia postulamus, oder: So wie wir das Reich der Herrlichkeit noch nicht durch Schauen somit nur dunkel kennen, so ist auch das Witten des Geistes nur ein dunkles, unbestimmtes. Es ist am einfachsten, anzunehmen, daß die Beziehung ungenau ist. Es scheint eigentlich dieselbe zu seyn, die in συναρτίλαβ. liegt, und die Idee ist dann diese:

Während wir bei unseren Anfechtungen und durch die aus der *πενος ἀντιζωον* hervorgehende *ὑπομονή* müssen aufrecht zu erhalten suchen, kommt uns der heilige Geist dabei zu Hülfe und sucht ebenfalls uns aufrecht zu erhalten. So Erasmus, Hunnius u. A. — *Το πνεῦμα*. Jenes geheimnißvolle Wehlenschlagen unseres Herzens zu Gott hin, das in den Stunden der Anfechtung uns bei der Menge der vielen Gedanken in uns himmlische Erleuchtung gewährt, ist eine Aeußerung Gottes in uns. Vergl. die schönen Worte des großen Fenelon in dem Aufsatz: *Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans. Oeuvres, Paris 1792. T. VIII. p. 1617.*; wo es unter anderm richtig heißt: *l'esprit de Dieu est l'âme de notre (des Chrétiens) âme.* Ganz gezwungenerweise will Sabot. und Mich. unter *πν.* den menschlichen Geist, der den Lüsten widersteht, verstanden wissen. Mel.: *loquitur autem P. de vera et ingenti lucta, non de frigidis et otiosis cogitationibus. Ideo haec a securis non possunt intelligi, sed singuli pro suo modo in suis tentationibus aliqua ex parte experiri debebant in invocatione vim huius consolationis.* — *Συναντιλ. τ. ἀδδενσιας ἡμῶν.* Das *συν* verstärkt nur den Begriff des Helfens. Der *π. ἀδδενσιας* verstärkt den Begriff des Sing. und ist nicht mit Chrys., Grot. u. A. von äußerlichen Leiden auszulegen, auch wohl nicht mit Orig., Eoc. u. A. von unserer Unwissenheit, was zu bitten sei, sondern von der Zaghastigkeit unserer Seele. Hunnius: perficit ep. s. in nostra imbecillitate virtutem. — *Το γὰρ τι προσευξώμεθα καὶ οὐ δεῖ.* Das *το* dient zur Anführung der folgenden Worte als bestimmten Gegenstandes, Luc. 9, 46. Erasmus: *tantum abest ut ipsi nobis possimus esse praesidio ut nesciamus quibus praesidiis sit opus.* Aug. Prop. 54.: *duas ob res (nescimus quid sit orandum), quod et illud quod futurum speramus et quo tendimus nondum apparet, et in hac ipsa vita possunt nobis prospera videri quae adversa sunt et adversa quae prospera.* „Darum bat *π.* vergebens, daß der Pfahl aus dem Fleisch genommen würde, Moses vergebens, daß er Canaan sähe, Abraham vergebens, daß Sodom errettet würde.“ — Das *καὶ οὐ δεῖ* verbinden Einige unpassenderweise mit *οὐκ οἶδμεν* „non satis scimus,“ wodurch der Sinn matt wird. — *Ἀλλ' αὖ-*

το αὐτῶν ἐκπερσε. Ganz gegen den Zusammenhang ist die Annahme von Euseb., Clarus u. v. A., daß A. hier von einem besondern Charisma der ersten Christen rede, welches darin bestanden habe, daß der Einzelne auf wunderbare Weise für die ganze Gemeinde siehe. Wichtig Calvin: opportuno anxiiis piarum desideriis preces attexuit, quia non ideo aerumnis oia D. affligit ut intus coactum dolorem vorant, sed ut se exonerent precando atque ita fidem suam exerceant. — Ἐκτυχάνειν ὑπὲρ τινος sich für jemand verwenden, welcher Begriff durch die Componirung mit ὑπὲρ noch verstärkt wird. Die in der Dogmatik den Namen ἐκτενής führende Verwendung ist hier nicht gemeint. Das Bitten des Geistes ist freilich ein Bitten des Menschen, welches aber doch veranlaßt und erzeugt wird durch die innere Bewegung des Geistes. Hug. Tract. VI. in Ioh. §. 2.: non sp. s. in semet ipso apud semet ipsum in illa trinitate gemit, sed in nobis gemit quia gemere nos facit; nec parva res est quod sp. s. nos docet gemere, innuat enim nobis quia [quod] peregrinamur, et docet nos in patriam aspirare, et in ipso desiderio gemimus. Theod.: ὑπο γὰρ τ. χαρίτος διαγινόμενοι κατανύμεθα, πρὸς θεοῦ ἐκτενῶς προσευχόμεθα. St. Martin, l'homme de désir Lyon 1790. p. 280.: „wie die Mutter dem Kinde, so betet uns der heilige Geist in uns die Gebete vor, die wir nachsinnen sollen.“ — Στεναγμοῖς ἀλαλητοῖς. Könnte im uneigentlichen Sinne von innerlichen Seufzern verstanden werden, deren Sinn sich nicht in bestimmte Rede auflösen läßt, wie ἀνυλάλητος 1 Petr. 1, 8. und gewöhnlich ἀόρητος; so Calv., Mich. u. A. letzterer „mit Seufzern für die [an deren statt] wir keine [bestimmten] Worte finden können.“ Dann könnte verglichen werden 2 Kor. 12, 4.: ἀόρητα ἡμῶν ἃ οὐκ ἔστιν ἀνθρώποις λαλῆσαι. Oder aber es kann auch gleich seyn dem ἀόρητος im engern Sinne „Seufzer, die sich nicht einmal aus der Brust hervorbringen, sondern tief im Innern hervorquellen und auch wieder untergehn.“ Dies ist die gewöhnliche Bed. des ἀλαλητος; so ist auch oben B. 28. ἐκ ταῦτος gebraucht. Gerade solche stumme Gebete pflegen, eben wie der stumme Schmerz selbst, die tiefsten zu seyn. Das Buch Cohar bemerkt zu Ps. 19, 16.: „Das sind Worte, die nicht ausgesprochen werden kön-

nen und Gedanken, die man mit dem Munde nicht sagen kann." Bgt. Jes. 58, 14. 1 Sam. 1, 18. So Deza, Orat., Lamb. Bos. u. v. A. Der Ap. denkt hier an jene Zustände des innern Lebens, in denen das Gefühl der Freude und der Gemeinschaft mit dem Erbsen seine Lebendigkeit verloren hat, und der Mensch nur auf den Glauben an die objective Verfindigung angewiesen ist. Dann tritt ein Kampf im Innern ein, in welchem der Christ nichts hat als geheim in der Brust aufquellende und geheim wieder untergehende Seufzer. Von solchen Zuständen reden die katholischen Mystiker öfter. Molinos, Guida spirituale, Venetia 1785. l. I. c. 3.: chiaro sta, che è gran martirio, e non picciol dono di Dio, ritrovandosi l'anima priva de' sensibili gusti, che haveva, il caminar colla sola santa fede per i caliginosi e deserti sentieri della perfezione, alla quale però non può arrivarsi, che per questo penoso se ben sicuro mezzo. Onde procura di star costante, e non ritornare in dietro, benché ti manchi nell' oratione il discorso, credi allora con fermezza, taci con quiete e persevera con pazienza!

B. 27. Jene tiefe himmlische Sehnsucht, welche den stummen Seufzer in der Brust des Angefochtenen erzeugt, wird dem Menschen selbst nicht ein deutlicher Gegenstand für den Begriff, da sie aber aus dem göttlichen Geiste in uns hervorgeht, so kennt sie Gott selbst besser als wir. Ambr.: Deo loquitur cum nobis tacere videatur, quia et videt cum non videatur. — *Ὁ δὲ ἐκπνεῶν τ. καρδίας*, eine gewöhnliche Umschreibung Gottes Ps. 7, 10. Jer. 11, 20., welcher hier eine passende specielle Beziehung gegeben wird. — *Ὁ δὲ τὴν το φρονῆσιν τ. πν.* Daß in den Stunden, wo die Seele mit der tiefsten Inbrunst zu ihrem Urquell sich wendet, es nicht das Menschliche im Menschen ist, welches Gott entgegenwinkt, sondern der göttliche Geist im menschlichen Busen Gott zu begegnen sucht, waren sich die tieferen Menschen aller Zonen bewußt. Dschelaleddin singt im Methnewi (cod. ms. bibl. reg. Ber. T. III. p. 146.) von einem muhammedanischen Heiligen Daksufi:

آن دعاي ديخود آن خود ديگر است
 آن دعا زو نيست گفت داور است
 آن دعا حق ميکند خود او فناست
 آن فنا و آن اجابت ان خدا است

Solch' Gebet gleich andrem Beten halte nicht!

Dies Gebet traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.

Sich' es betet Gott und er steht tief versenkt,

Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt.

Ὅτι κατὰ θεον εἶπ. Das *ὅτι* soll den Grund angeben, warum Gott den heiligen Geist im Herzen des Menschen versetzt. Das *κατὰ θ.* nehmen Einige wie Eocc. zum Verbo, so daß *κατὰ* gleich *προς* wäre. Wenn dem auch sprachlich nichts entgegen steht, so sieht man alsdann doch nicht recht ein, wie dieser Satz eine Bestätigung des Vorhergegangenen seyn könne. Orig. und Amb r. übersetzen „so wie es ihm nach seiner göttlichen Natur zukommt.“ Orig. sagt: Wenn wir Menschen oft nicht auszudrücken vermögen, was unser eigener Geist im Innersten begehrt, wie viel weniger wird uns faßlich seyn, was der Geist Gottes in uns mit Gott redet! Tief und passend wäre diese Erkl., allein nur allen Sprachgelehrten zum Trost könnte *κατὰ θεον* übersetzt werden „gemäß seiner Gottheit,“ eher wäre es zulässig zu übersetzen: „auf die Gott zukommende Weise,“ bei welcher Uebersetzung alsdann ein ähnlicher Sinn angenommen werden könnte. Zwischen dieser und der von uns sogleich anzugebenden Erklärung schwankt Bengel. Er sagt, was sich mit beiden vereinigen läßt: sp. s. intelligit stilum curiae coelestis, patri acceptum. Beifallswürdiger dürfte indeß wohl die gewöhnliche Erkl. seyn, welche nach des Cyrers und Chrys. Vorgange übersetzt: „nach dem Willen Gottes.“ Diese Bed. des *κατὰ θεον* ist auch bei Profanscr. gewöhnlich, s. Wetst. Man könnte alsdann das Beten *κατὰ τ. θελήμα θεου* vergleichen 1 Joh. 5, 14. Sonst bedeutet *κατὰ θεον* bei Classikern „durch göttliche Hülfe,“ welches eine verwandte Bed. ist, s. Euthydemus, ed. Heind. S. 305. — *ἄγιοι* sind hier die Jünger Christi, s. E. 1, 7. Wenn der Christ in den Stunden der innern Angst, nichts als stumm in der Brust aufquellende und stumm wie-

wieder erstehende Seufzer hat; so pflegt der Sinn dieser göttlichen Wellenschläge des Herzens entäußernde Ergebung einer in innerlicher Demuth zerschmelzenden Liebe zu seyn. Was eine sich ihres Selbst so göttlich entäußernde Liebe wollen kann, dessen Gewährung ist schon mit diesem Willen gegeben. Gott versteht und erhöht diese aus dem göttlichen Geiste hervorquellenden Seufzer der Liebe, denn in ihnen selbst liegt auch schon ein seliger Trost und eine himmlische Beruhigung. Dem Mystiker fehlt der objective Grund seines Glaubens und seiner Liebe und dadurch ist er denn wesentlich von dem Christen unterschieden. Allein auch der Mystiker könnte jene Erfassung auf dem subjectiven Glaubensgrunde machen. Ein tatsächliches und merkwürdiges Zeugniß dafür ist folgende Stelle aus dem Werthmuth des Dschelaleddin (Oock. ms. bibl. rug. Ber. T. III. p. 13.):

Alah! wie elst' Jener Müht' lang trüb im Schmerz,
Wie gebetsfroh süß die Lippen wach, weich, das Herz.
Da in Angst sprach der Böß ihm: Schwache du!
Doch nicht ein: Sie bin ich! spricht Gott dir dazu.
Gram bewegt entfaul' das Herz ihm; schwand der Sinn.
Sieh! da trat Noths' Chiffer (Kaino des Noth, den die Morgenländer als
Mutter des Menschen (Schmerz) liebte) vor ihn hin.
Sprach: Warum, Kind! jetzt heist Herz zu beten schent?
Sag, was ist's das deine Lieb' dich jeso reut?
Ach! versteht der: Nimmer hörr' ich: Sie mein Sohn!
Bin verstoßen, dacht' ich, ach! vom Gnadenhron.
Chiffer spricht: Geh ellend hin! — so sagte Gott —
Sprich zu ihm der schwer versucht in tiefer Noth:
Sagst du: Herr komm! selber heist das: Sie mein Kind!
Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.
Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe ist.
In dem: Herr komm! stets ein: Sie Sohn! schiltum-
mend ist.

N. 28. Der Ap. hatte angegeben, wie die Christen unter allen Leiden ausdauernd vermöchten, insofern eine ewige Herrlichkeit ihnen gewiß ist, und beim größten Drange derselben eine innerliche Kräftigung durch den Geist Gottes nicht ausbleibe. Aber auch davon abgesehen, will er sagen, sind alle Begegnisse des Lebens unter der Leitung Gottes Mittel zur Förderung der Christen, indem Gott alles so zu leiten weiß, daß der Seelen Seligkeit die Folge davon ist. Mel.: nulla philosophia et nulla humana sapientia videre potest, quare haec infirma natura

humanae salutis ingentibus calamitatibus onerata sit. Ratio disputat utrum casu accidant. Lex Dei clamat esse poenam peccati et signa irae Dei. At Ev. proponit nobis filium Dei, hinc testatur non casu sed certo consilio Dei nos subiectos esse afflictionibus, non ut pereamus sed. ut exerceamur. Chrys.: αὐτοῖς τοῖς δαινοῖς κερηται εἰς τ. τῶν ἐπιβουλευμάτων εὐδυνήσεων. ὅπερ πολὺ μᾶλλον ἔστι τοῦ κωλύσαι ἐπιελθῆν τ. θάνα. — Πάντα συνεργεῖ. Das πάντα ist auf das Vorgegangene zu restringiren und bezieht sich also auf die Leiden und Begegnisse des Lebens. Aug. de corrupt. et gratia c. 24. sucht zu zeigen, wie auch die Sünde der Gläubigen durch Gottes Gnade ihnen zum Besten diene, welches nicht schlechthin oder doch beziehungsweise, nämlich *ἐκβατικῶς* wahr ist, obwohl es aus dieser Stelle nicht folgt. *Συνεργεῖν εἰς τι* „zu etwas mitwirken.“ Das *οὐν* ist nicht bedeutungslos, sondern deutet an, wie das liebende Gemüth die eigentliche Ursache der Wirkung des Heils ist und die Begegnisse des Lebens nur Gelegenheitsursachen. Dem mit Feindschaft gegen Gott Erfüllten ist jedes Leiden ein neuer Junder seines Grolles, dem kindlich seinem Gott Hingeebenen dagegen wächst unter dem Leiden die Demuth und die Liebe, wie das Feuer im Sturme wächst. Greift der Feind, sagt Aug. in seinen sentent., nach dem Schwert, so greifen wir zur Geduld, greift er zu Schmach und Spott, so üben wir Freundlichkeit und Liebe. Ja wie beim Einzelnen Umläuferschwenkungen sind, nach denen der Boden fruchtbarer wird, so bei der Gemeinde Christi im Ganzen, die unter Druck am schönsten gedeiht. Plures efficimur, sagt Tertullian in seinem Apolog., quoties a vobis metimur, semen est sanguis Christianorum; cf. Cyprianus, sermo V. de lapsis. — Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Der Ap. will noch einen Grund hinzufügen, warum die Wiedergeborenen unter allen Anfechtungen können getroff seyn, weil, daß sie Christen sind, nach einem Beschlusse Gottes geschehen ist, den er schon vor der Welt Grundlegung gefaßt hatte. So unausstüglich nun, will P. sagen, wie das Bewußtseyn Gottes ist, so unumschößlich ist es, daß, wessen er sich bewußt worden und was er beschloffen, sein Ziel erreicht. Daher, folgert nunmehr P., kann Gott seinem Vorsatze nicht untren werden und

durch Leiden und Drangsale dem Christen ein Hinderniß in den Weg legen wollen, vielmehr können — wenn anders der Gläubige treu ist — diese Leiden nach Gottes Leitung selbst Förderungsmittel zum Heil werden. Schon durch Angabe dieses Endzwecks, den P. offenbar hat, können wir einsehen, wie fern es ihm liegen mußte, hier von einer absoluten Erwählung zu sprechen. Wir ersuchen es aus R. 35 — 39. deutlich, daß sein einziger Endzweck ist, darzuthun, daß uns Gottes Liebe keinesweges durch die uns zugeschieden Leiden zweifelhaft werden dürfe. — Die Beweisführung des Ap. gründet sich in diesem Abschnitte besonders darauf, daß Gott schon vor der Welt den Rathschluß gefaßt, die Gläubigen zu berufen, zur Gemeinschaft mit Christo zu bestimmen, zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Dieses alles sei für Gott und in Gott schon seit Ewigkeit beschlossen und somit vollzogen. Diese Betrachtungsweise der Erbsung und des Verhältnisses der Gläubigen zu ihr spricht der Ap. öfter aus, Eph. 1, 5, 11. 2 Tim. 1, 9. Unter den Christen hat sich besonders bei Erwägung solcher Aussprüche die Frage entwickelt, die zu allen Zeiten die Menschen beschäftigt hat, wie sich das Vorherwissen Gottes zur menschlichen Freiheit verhalte, und ob nicht jenes diese aufhebe, sobald angenommen wird, daß Gott mit absoluter Bestimmtheit alles vorauswisse. Schon Cicero behandelt diese Frage, de divin. I. II. c. 6. — 7., und ist willig lieber Gott das Vorauswissen der menschlichen freien Handlungen abzusprechen. So auch Socin, praelect. theol. c. 8 — 11. Aus der Fülle des Gottesbewußtseyns heraus erklärt dagegen Augustin, de civit. Dei, I. 5. c. 9.: *multo tolerabiliores sunt, qui vel sidera fata constituunt, quam iste qui tollit Dei praescientiam futurorum*. Am gründlichsten wurde der Frage von Boëthius begegnet, wenn er aufmerksam machte, wie jede Uebertragung des Zeitlichen in Gottes Anschauung anthropopathisch sei, wie in Gottes Wissen weder ein Voraus- noch ein Nachher-Wissen gegeben sondern als, les nur als ein ewiges Zugleich seyn könne. Boëthius, de consol. phil., I. 5. pr. 6.: *scientia Dei, omnem temporis supergressa motionem, in suae manet simplicitate praesentiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat*. Ita-

quæsi præscientiam pensare vellis, quæ cuncta dignoscit, non
 nec præscientiam, quasi futuræ, sed scientiam nunquam
 deficientis instantiæ, rectius aestimabis. Unde non præ-
 scientia, sed providentia potius dicitur, quod porro ab re-
 bus infimis constituta quasi ab excelso rerum cæsumine om-
 nia prospiciat. Vgl. von den Neuern die treffliche Schrift:
 Buchhammer, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 82. ff.
 Selbst ist freilich die Schwierigkeit auf diese Weise nicht. Sie ist
 aus unserm Forscher entzückt. Selbst ist sie nicht, denn das Wer-
 den und die Zeit ist doch etwas Wirkliches. Wenn gleich es da-
 her ein außerzeitliches Schauen Gottes gäbe, so müßte es doch
 die Zeit in sich begreifen. Insofern wir selbst aber von einem außer-
 zeitlichen Schauen nichts wissen, ist uns überhaupt eine Beantwor-
 tung der Frage unmöglich gemacht, wie die Zeit außerzeitlich ange-
 schaut werden könne. Dessen ungeachtet müssen wir sagen, ist die Zeit
 und das Werden etwas Wirkliches, so ist es auch nicht bloß für
 nichts zu halten, wenn der Ap. hier und anderwärts ein Gewicht
 darauf legt, daß Gott schon vor der Welt die Erlösung der Gläu-
 bigen gewußt und in seinem Rathschlusse vollzogen habe. In den
 Stellen überdies, wo der Ap. überhaupt von der Erlösung als
 von einem *μυστήριον* spricht, was Gott schon *προ καταβολῆς*
αἰῶν. κτιστος beschlossen, wird durch das *πρὸ* der Zeit auch noch
 das *πρὸ* der Verglehung ausgedrückt, daß nämlich die Schöpfung
 in Bezug auf die Erlösung statt gefunden, daß sie, in der Erlö-
 sung ihre Vollendung erhalten sollte. Mit Recht also konnte der
 Ap. hier so argumentiren, wie er argumentirt. — Es giebt uns
 die hier folgende Ausführung zugleich eine nicht zu übersehende
 Belehrung über das Verhältniß der objectiven Erlösung zur sub-
 jectiven. P. geht davon aus, vor Gott ist die Erlösung vollzogen,
 auch die letzte Offenbarung derselben, die Aufnahme in die *doxa*.
 Gott, der über aller Zeit steht, und überall im Anfange das Ende
 sieht, erkennt, wie die Gläubigen durch fortgesetztes sich Anschlie-
 ßen an den Erlöser das Leben desselben in sich aufnehmen und in
 seine Gemeinschaft werden hineingezogen werden. Vermöge des-
 sen geht auch von ihm die objective Vertheidigung aus, daß die
 wahrhaft Gläubigen schon hienieden Vergebung der Sünden und
 die Kindschaft erhalten, nebst allen Anrechten an den Himmel,
 ungeachtet sie hier erst dem Anfange nach Antheil an Christo ha-

ben. — Ueber die *κλητος* der Christen s. E. 1, 7. In der Benennung *κλητος* liegt an und für sich nicht die Bestimmung, daß die; von denen sie gebraucht wird, dem an sie ergangenen Rufe gefolgt seien, doch hat sich diese Nebenbestimmung fixirt, und so wird die Benennung *κλητοι* (mit Ausnahme von Matth. 20, 16. und 22, 14., wo es bloß die Eingeladenen bezeichnet, ohne Bezug darauf, ob sie kommen oder nicht; *ἐκλεκτοι* dagegen die Wohlgefälligen unter denen an die der Ruf erging, vgl. die Anm. zu B. 33. dieses Cap.) im N. T. nur von den Jüngern Christi gebraucht, welche wirklich dem Rufe folgten und an seine Gemeinde sich anschlossen; 1 Kor. 1, 24. Jud. 1. Offb. 17, 14. Es ist also ganz gleichbedeutend mit: Christ; daß es hier Subst. ist, erhellt auch aus dem hinzugesetzten *οδοι*. — *Κατα προθεσιν*. Die *προθεσις* ist der Entschluß, Vorsatz Gottes, wie dafür der neutestamentliche und der griechische Sprachgebrauch stimmt. Röm. 9, 11. *ἡ κατ' ἐκλογὴν προθεσις*. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9. 2 Petr. 3, 8. Diod. Sic. l. I. c. 98. Es konnte nur eine in den Streitmitteln fehlgreifende Polemik die Auskl. zu der Vermuthung bringen, daß *προθεσις* die Willensrichtung der Menschen bezeichne. Orig.: secundum propositum vocati dicuntur, qui priusquam vocarentur propenso iam tunc erant animo ad cultum divinum, quorumque promissio iam voluntati tantum deerat vocatio. Eben so Chrys., Theoph., Cyrill., Pel., Suidas. Gelehrt sucht diese Bedeutung zu rechtfertigen Hamm., dem Cleric. folgt. Die angeführten Parallelstellen, wo es als ein Vorzug der Christen angegeben wird, daß sie nach göttlicher *προθεσις* berufen sind, weil alsdann ihr Heil desto gewisser erscheint, zeugen bestimmt gegen diese Erkl. des *προθεσις*. Der Ap. hebt ja auch an andern Stellen, wenn er von der Befehlung der Menschen spricht, nicht das hervor was sie dazu beigetragen haben, es ist ja immer nur durchdringungen vom Bewußtseyn des göttlichen Einflusses. Auf der andern Seite tragen aber auch die Prädestinationer, nach Aug.'s Vorgänge (de corrupt. et gratia c. 23.), eine fremdartige Beziehung in die Stelle, indem sie annehmen, daß der Zusatz *κατα προθ. κλ. οδοι* den Grund der vorher erwähnten beharrlichen und daher wahren Liebe Gottes angeben solle. Diese nämlich, sagen sie, finde sich nicht bei allen *κληταις*; sondern bei der

nen die *κατα προδ.* gerufen sind, denen nämlich Gott nicht nur den äußerlichen Ruf durch's Wort angedeihen läßt, sondern auch die innere Gnadenwirkung. Diese Beziehung ist nur in den Text hineingetragen. Natürlicherweise kann man in diesem Zusatz *κατα προδ.* *κλ.* nur die Bestätigung finden, daß, hat Gott einmal die Aufnahme wahrer Christen in sein Reich beschlossen, alles was er zuschickt, selbst Trübsal, kein Hinderniß daran werden kann — schadet sich nur der Christ selbst nicht. Vgl. B. 35.

B. 29. Hier folgt eine Ausführung der vorher erwähnten *κλῆσις κατα τ. προδασιν*, welche sich ganz zufällig anknüpft. — Es wird hier der Act der Bestimmung der Menschen zu Bürgern des Himmelreichs in verschiedene Handlungen zerlegt. Diese für den Menschen disparaten Handlungen können in Gott nicht als etwas schlechthin Verschiedenes und Successives vorkommen. Wenngleich wir beziehungsweise die Succession von ihnen prädiciren, so müssen sie doch in Gott eins seyn. Der Ap. stellt sie nun auch als solche dar, welche ewig zugleich in Gott vorhanden gewesen. Das *προ* in den nachfolgenden Zeitwörtern bezeichnet fertlich nur das Vorherseyn in der Bestimmung vor dem in der Erscheinung, es bezieht sich wohl aber auch auf die *καταβολή τῶν κοσμου*. Es drückt also aus, daß Gott bei dem ursprünglichen Hervorbringen der Welt schon die ganze Entwicklung des Rathschlages der Erlösung an den Einzelnen im Auge hatte und alles schon von der Schöpfung an darauf berechnete. *Bucer: omnia haec apud Deum perfecta sunt, cum ex animo destinavit, utcumque in nobis suo demum tempore perficiantur.* — *Ὅτι οὗς προεγνω κ. προωρίσθ.* Das *οὗς* werden wir so umschreiben können: „Es muß den Jüngern Christi alles zum besten dienen, denn sind sie wirklich Jünger Christi, so werden sie dadurch, daß sie gläubig geworden sind, in den Augen Gottes schon von Ewigkeit her auch als Erben des Reiches erkannt. Wie sollten sie nun unter solchen Umständen das Leiden dieser Zeit als Zeichen des Jorns und des Verlusts der Liebe Gottes betrachten, und nicht vielmehr als einen Durchgang zur Herrlichkeit?“ Es entsteht uns zunächst hier die Frage, ob, wie J. B. Corn. a. Lap. will, *προεγνω* und *προωρίσθ* zusammen den Vorderfag bilden, so daß ihnen erst *ἀλλοιως* entsprechen? Man könnte dies daraus schließen, daß in den folgenden Versen

jedesmal dem $\alpha\upsilon\varsigma$ ein $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ entspricht. Allein wir erkennen schon aus dem $\alpha\varsigma$ hinter $\alpha\upsilon\varsigma$, statt dessen sonst ein $\alpha\delta\delta$ stehen würde, daß $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ Nachsatz seyn soll, und $\alpha\alpha\varsigma$ „auch“ heißt. — Was nun das $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ betrifft, so finden wir schon bei den Alten eine doppelte Bedeutung angegeben, in die sich auch die Neuere theilen. Orig. nimmt es in der Bed. von $\nu\gamma\iota$ „lieben, vorziehen“, wie es oft vorkommt. Dagegen Theoph., Oef., Ambr., Aug. in der Prop. 55. in der Bed. „vorherwissen.“ In diese zweifache Auslegung theilt sich die calvinische und die lutherische Gemeinde. Die lutherischen Ausleger, Bucer, Balduin, Hunnius, Calov und unter den Neuern Peum., Mich. nehmen das Vorherwissen in der eigentlichen Bed. des Worts, indem sie ihm den Sinn geben „er wußte die freie Willenshandlung ihres Glaubens vorher.“ Die calvinischen Erklärer dagegen sehen mit Orig. in dem $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ die Bezeichnung eines besondern Wohlwollens, welches ihnen ohne allen weitem Grund aus dem decretum absolutum fließt. Vgl. insbesondere Petr. Martyr zu dieser Stelle, welcher geradezu sagt: videtur hic praescientia non latius aut fusius accipi, quam praedestinatio. Er führt für sich die Schriftstellen an, wo $\gamma\omega\omega\varsigma$ nur in Bezug auf die wahren Jünger Jesu gebraucht wird, Joh. 10, 14, 15. 2 Tim. 2, 19.; auch 1 Petr. 1, 20. Es sei ferner Apg. 2, 23. $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ genau mit $\alpha\gamma\iota\sigma\mu\alpha\tau\eta$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$, und 1 Petr. 1, 2. sei es genau mit $\epsilon\lambda\alpha\tau\omicron\varsigma$ verbunden. Endlich offenbare die Steigerung, in welcher allen, denen hier der Ap. die $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ Gottes zuspricht, auch die Verherrlichung versichert sei, daß die $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ die Liebe Gottes bezeichnen müsse, die denen, auf welche sie sich bezieht, Gnadenkräfte mittheilt. Calv. sagt: Dei praescognitio non nuda est praescientia ut stulto fingunt quidam imperiti, sed adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit. Quo sensu venit 1 Petri 1, 1. Quare insulse colligunt illi, quos dixi, Deum non alios elegisse, nisi quos sua gratia dignos fore praevidit. Neque enim Petrus fidelibus blanditur, aesi pro suo quisque merito electus foret, sed eos ad aeternum consilium Dei revocans, omni dignitate prorsus abdicat. Was die katholischen Auskl. anlangt, so nehmen die meisten, auch Crasm. im Comm., $\gamma\omega\omega\varsigma$ ebenfalls in der metonymischen Bed. „lie-

ben, billigen," und verbürden damit je nach ihren verschiedenen Schulen mehr oder weniger, und auch mit mehr oder weniger Distinctionen, den prädestinarianischen Sinn. Eras. in der Paraphr. drückt sich, indem er auch προγνωσκω in der Bed. „bescherheffen" nimmt, völlig synergistisch aus: illud habemus certissimum; quicquid malorum piis acciderit; omnia cedere in penam, tantus est Dei favor in eos, quos ex destinata apostoli sui voluntate delegit, ac vocavit in hanc felicitatem. Noster est conatus, caeterum eventus pendet a decreto Dei. Non temere delegit Deus. Novit ille suis multo antequam vocaret. Die Arminianer endlich nehmen προγνωσκω gleichfalls in der Bed. „lieb haben, anerkennen," sagen aber dabel, daß es nun vom Ap. völlig unentschieden gelassen ist, warum Gott gerade diese besonders liebt, ob dazu zu ihre eigne Willensrichtung etwas beiträgt, oder Gott ohne allen Grund nach einem decretum absolutum liebt. Eben diese Ansicht haben von dem Ausspruche Pauli auch mehrere Luthcraner Wosch., Baumg., Ehr. Schmid u. A. Es scheint indeß, daß keine der beiden genannten sprachlichen Auffassungen von προγνωσκω zu billigen ist. So wie γνωσκω selbst die Bed. „beschließen" (s. Kypke; Obs. ad 1 Petri 1, 20. z. B. Josephus, antiqu. l. 1. c. 2. heißt es von Gott, in Bezug auf die Sodomiten: ἐγὼ τιμωρήσασθαι τῆς ὑπερηφανίας αὐτοῦς) hat, so hat sie auch προγνωσκω, und so oft προγνωσκω und προγνωσις im N. T. vorkommt, hat es — bloß mit Ausnahme von Apg. 26, 5. und 2 Petri 3, 17. — die Bed. „(vor-) beschließen, Beschluß." Diese Bed. ist bei weitem die wahrscheinlichste in der Stelle Röm. 11, 2. ὁ λαὸς ὃν προέγνω „das Volk welches er vor der Welt Grundlegung bestimmte, auswählte." Apg. 2, 23. ist προγνωσις augenscheinlich soviel als „decretum, statutum." Eben so erkennen die meisten Auskl., daß 1 Petri 1, 20. προεγνωσμενος zu übersetzen ist „auserlesen, bestimmt (an dieser Stelle mag das προ bedeutungslos stehen)." Eben so scheint 1 Petri 1, 2. das κατὰ προγνωσιν ἐκλεκτοί in demselben Sinn zu sehen, wie sonst (2 Tim. 1, 9. Eph. 3, 11.) κατὰ προθεσιν. Auf diese Weise erkennen wir nun auch, wie das οὐκ γὰρ προέγνω das κατὰ προθεσιν κλητοί wieder aufnimmt, und erhalten so einen sehr genauen Uebergang. Aus

dogmatischen Interesse kamen die Calvinisten der von uns angegebenen Bed. sehr nahe, allein sie suchten dieselbe immer nur aus dem Begriff des Liebens abzuleiten, den sie in *προσχω* fanden. Ungeachtet wir nun aber *προσχω* in der Bed. nehmen „vor der Welt Grundlegung zu Jüngern Christi bestimmen“, so läßt sich doch hierin eben so wenig als in dem *κατα προορισμὸν* die calvinische Lehre finden. Wenn wir auf den Zusammenhang und die Absicht des Ap. Rücksicht nehmen, so sollte ja das *κατα προορισμὸν ἃν οὐκ* bloß bezeichnen, daß die künftige Verheerlichung der Christen, weil Gott von Ewigkeit her die welche Christen sind zu berufen beschloßen, und sein Beschluß unhintertreibbar sei, durch sein Leiden dieser Zeit angewiesen werden könne. Demnach können wir übersetzen „welche er aber von der Welt Grundlegung sich vorgenommen zu Bürgern des Himmelreichs zu machen, die hat er auch, . . .“, indem es unentschieden bleibt, ob der Beschluß Gottes aus einem grundsätzlichen decretum absolutum hervorging, oder ob irgend wie ein Verhältniß der menschlichen Willensrichtung zu den göttlichen Einwirkungen mit in Anschlag kommt. — *Καὶ προορίσας συμμορφους*. Diejenigen lutherischen Ausl., welche die calvinischen verspotten, weil dieselben dem *προσχω* beinahe dieselbe Bed. wie dem *προορίσας* geben, haben Unrecht. Es entsteht nämlich keinesweges, wie die Lutheraner meinen, dadurch die Tautologie *praedestinavit quos praedestinavit*; vielmehr ist ja *προορίσας* genau mit *συμμορφους* verbunden, und giebt also das Endziel und den Ausgang der Berufung an, während *προσχω* mehr die Berufung selbst anzeigt. Das *προορίσας* drückt der Syrer durch *ᾧς* aus, d. i. „bezeichnen, festsetzen“, es findet sich in einer ähnlichen Verbindung Eph. 1. 5, 11. Apg. 4, 28. Da das wozu Gott die Seinen bestimmte etwas als zukünftig Gedachtes war, so müssen wir mit *ἔτι* ergänzen. — *Συμμορφους*, welches eigentlich den Darnach sich haben sollte, wird hier als Subst. gebraucht und hat daher den Gen. — *Τῆς εἰκονος τ. υἱοῦ αὐτοῦ*. Das *εἰκων* könnte pleonastisch seyn, es übersetzen die LXX. mit *εἰκων* eben so wohl als mit *ὁμοιωμα* das hebr. *תמונה* 1 Mos. 6, 1.; nun ist aber *תמונה* im Hebr. und *ὁμοιωμα* im Hellenistischen bei den Objectivis sowohl als bei den Verbis, die eine

Abbildlichkeit bezeichnen, rein pleonastisch (Hörm. 5, 14. 6, 6.); so könnte auch εἰς hier pleonastisch stehen. Es kann aber auch bezeichnungsvoll den eigenthümlichen Ausdruck des Ideals der Menschheit in der Person des Gottmenschen anzeigen, wie es 1 Kor. 15, 49. heißt, daß die Gläubigen im Zustande der Verherrlichung das Bild des himmlischen Adams tragen werden. Daß das Urbild der Menschheit in uns realisiert wird, indem wir dem verherrlichten Gottessohn ähnlich werden, ist das letzte Ziel menschlicher Entwicklung und göttlicher Vorherbestimmung. Mehrere Erklärer, Calov, Caligt, Limb. u. A. wollen, daß P. hier den ihm gewöhnlichen Gedanken vortrage, Gott habe die Christen in allen Stufen, im Leiden wie auch in der Verherrlichung, ihrem Perzog ähnlich machen wollen, dieser Gedanke sei hier um so passender angebracht, da P. eben zu zeigen beabsichtige, daß der endliche Ausgang der Leiden Herrlichkeit seyn müsse. Allein eigentlich kann diese Beziehung in diesen Worten nicht liegen, denn P. will ja bloß das herrliche Endziel angeben, zu welchem, wie er nachher sagt, die κλησις, δικαιοσυγ und Verherrlichung hinführen. Also kann auch in der Angabe jenes Endziels nicht zugleich die Erwähnung der Leiden mit eingeschlossen seyn. — Εἰς το εἶναι αὐτον πρωτον. uel. Der Ausdruck ist concis, wir müssen ihn eigentlich, der Absicht des Ap. gemäß, so auflösen: εἰς το εἶναι ἡμῶς ἀδελφους αὐτοῦ, αὐτον δε πρωτοτονον. Die Christen, welche in die Gemeinschaft mit Christo aufgenommen sind, werden durch ihn σωσωσι Jesus σωσω 2 Petr. 1, 4. Nach Hebr. 2, 11, 12. ist der Versöhner eben so wie die Versöhnten aus Gott, darum schämt der Versöhner sich nicht die Versöhnten seine Brüder zu nennen. Das Urbild der verklärten Menschheit ist das Haupt der Gemeinde, aus diesem ist nach Eph. 4, 16. der ganze Leib zusammengefügt, und ein Glied hängt am andern durch alle Gelenke. Insofern aber das Urbild höher steht als das Abbild, hat auch Christus einen Vorrang unter seinen Brüdern, indem er der Erstgeborne unter ihnen ist. Die neue Schöpfung der verherrlichten Menschennatur ist von ihm ausgegangen. Man hat also nicht nöthig, das Wort πρωτοτονος bloß im uneigentlichen Sinne zu nehmen „der vornämlich geachtete,“ obwohl es diese uneigentliche Bed. haben kann, und wohl auch im N. T. zuwei-

ien hat. So wird David Ps. 89, 28. *πρῶτος* Erstgebortner genannt; 2 Mos. 4, 22. wird Israel Gottes Erstgebortner genannt. Kol. 1, 15. heißt Christus *πρωτοτοκος* πασης κτισews, Hebr. 1, 6. geradezu *ὁ πρωτοτοκος*. Theoph.: *πρωτοτοκος* ὁστιν ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς κατ' οἰκονομίαν· κατὰ γὰρ τ. θεοτητα μονογενεως, ἐπει γὰρ ἡ προσληφθεῖσα σαρξ ἐχρισθη παρουνσι δλου τοῦ χριοντος, κ. ἀπαρχη ἡμῶν ἐγενετο, αγιασθεις ἐν Χρ̄ τ. κατακριτου φυνεως, εἰκοτως πρωτοτοκος ὁστι, κ. ἀδελφοι αὐτοῦ χρηματιζομεν.

B. 30. Diejenigen Menschen, welche Gott nach seiner Vornherzigkeit in das Reich seines Sohnes aufzunehmen, ja ihm selbst ähnlich zu machen beschlossen hat, erhalten dann auch in der Zeit ihren Ruf, ihre Einladung zu dem Reiche. Die calvinischen Ausll., wie auch Aug. selbst, verstehen unter diesem Rufe die innere Gnadenwirkung, welche allein die wahre *κλησις* sei, dagegen verstehen die Lutheraner darunter die Berufung durch die Predigt, insofern derselben gehorcht wird. Allerdings ist unter dem *καλεῖν* zunächst nur die Einladung zum Reich Gottes zu verstehen in allen den Stellen, wo es vorkommt, 1 Kor. 1, 9. 7, 15, 17, 18, 20, 21, 24. Gal. 1, 6. 5, 8, 13. Eph. 4, 1, 4. u. s. w. Indes läßt sich wohl annehmen, daß der Ap. das Zeitwort ebenso wie das verbale *κλητος* eben nur von dem Berufen verstand, welches angenommen, wodurch die göttliche Absicht wirklich erachtet wird. Ganz dem Zusammenhange und dem B. 28. gebrauchten *κλητος* entgegen, wollen Erot., Limb. die *κλησις* bloß von der Berufung zu Leiden verstehen. — *ΤΟΥΤΟΥΣ ΚΑΙ ἰδυνατωσαν*. Diejenigen, welche als solche berufen werden, denen nach dem ewigen Vorsatz Gottes der Zutritt zum Himmelreich gestattet worden, werden auch gerechtfertigt. Der Ap. handelt hier von der objectiven Handlung der Rechtfertigung, vgl. zu B. 28. — *ΤΟΥΤΟΥΣ Κ. ἰδοξασα*. Vor Gottes zeitloser Anschauung ist nicht nur die gefallene Menschheit ewig als eine erlösete, sondern auch als eine die Früchte der Erlösung genießende, verherrlichte. Uns aber, die wir in der Zeit uns entwickeln, ist noch nicht erschienen was wir seyn werden, 1 Joh. 3, 2. Wir werden aber einst mit Ihm, dem erstgeborenen Vorneben, herrschen, 2 Tim. 2, 12. Beng.: loquitur in praesent.

tanquam a meta respiciens ad stadium aëlei, et ex aeterna gloria in ipsam quasi retro aeternitatem.

B. 81. Der Ap. erhebt sich zu einer fast dichterischen Begeistertung, von der hier wohl mit Recht Erasmus sagt: quid unquam Cicero dixit grandiloquentius? Auch das sehen wir aus dieser Ausführung des Vorhergegangenen deutlich, daß die einzige Absicht des Ap. war zu zeigen, daß nichts dem Christen schadet, wenn er sich selbst nicht schadet. Von einem decretum absolutum zu sprechen, zufolge dessen Gott nur Einigen den Glauben und damit die Erbsung schenken wolle, würde ganz außerhalb des bisher verfolgten Zwanges des Ap. gelegen haben. Der Ap. zeigt, daß Leiden die Verurteilung Gottes, die *κλήσις*, nicht rückgängig machen können. Sollte die calvinistische Ansicht durch diesen Abschnitt bewiesen werden, so hätte gesagt seyn müssen, daß auch Abfall und Sünde unter keinen Umständen die *κλήσις* wankend machen können. Daß aber die *κλήσις* der Schuldigen durch verschuldete Untreue auf ihrer Seite auch wankend werden könne, scheint wenigstens in 2 Petr. 1, 10, zu liegen. — Das *τι οὐν ἐροῦμεν*, wie es schon zu E. 8, 9, erklärt worden ist, das Ergebniß der Betrachtung einführend. Das *προς ταῦτα* macht die Formel vollständiger, indem wir *προς*, wie schon Chr., Bulg. „in Bezug auf“ übersetzen, Hebr. 4, 18, und unter *ταῦτα* die ganze vorhergegangene Auseinandersetzung verstehen. Solten übersetzt zusammenhängend: „hieraus machen wir nun weiter den Schluß, daß, da Gott uns zugethan ist, uns nichts zu schaden vermöge.“ Andere, indem sie *προς* „wider“ übersetzen, wie Mosh.: „was haben wir nun gegen diese Behauptung einzuwenden?“ Chrys. trefflich: *ὡς ἐν εἰκῶς, μὴ τοι-
ρον λεγαί μοι λοιπὸν περὶ τ. κινδύνων κ. τῆς παραπαισ-
τίας ἐπιβουλῆς. εἰ γὰρ κ. τοῖς μὴ λανθάνει τις ἀπιστοῦν, ἀλλὰ
πρὸς ταῖς ἡδὴ γεγενημέναις ῥησίαις οὐδὲν ἂν ἔχουσιν εἰπεῖν. οὐκ
τ. ἀνῶθεν τ. θεοῦ πρὸς ἀπειλίαν, τ. διακωσιν, τ. δοξάν κ.
γὰρ ταῦτα ποιῶντα τῶν δοκούντων σοι εἶναι ληπτῶν ἐχθρο-
σάτο κ. ὅπερ ἐπομιλῆς αἰσχρὴν εἶναι, τ. σαυροῦ, τ. μαστι-
γῆς, τ. βασανισμοῦ, καὶ τῶν ἄλλων, ἃ τ. οἰκουμένην καταφθίνουσαν
ἐπάσκει. Τίς καὶ ἡμῶν; τίς γὰρ οὐ καὶ ἡμῶν φη-
σὶ, καὶ γὰρ ἡ οἰκουμένη καὶ ἡμῶν, κ. τρυφῶν κ. δῆμοι κ.
συγγενεῖς κ. πολῖται, ἀλλ' ὅπως οὐτοὶ οἱ καὶ ἡμῶν τρυφῶν*

ἡμεῖς οὖν ἐμπροσθέν ἡμῶν, ὅτι κ. κινῶντες ὑμᾶς ἐκ τῆς
 αἰσίου γινώσκαι, κ. παρῶν ἀγαθῶν ἀπολαύειν, τῆς τ. θεοῦ
 πομπῆς κ. ἀριστοῦς εἰς τ. ἡμετέραν σωτηρίαν κ. δοξαστέ-
 ποντος. **Exl. v.**: cōtinuantur fideles, non deiciuntur. Die
 Frage hebt, wie stets, die Lebendigkeit. — **Ὁς γὰρ ὁ ἰδιος**
ὡς οὐδ' οὐκ ἔπαυσατο. Was in Abraham ein Zeichen der be-
 sonderen Liebe zu Gott war (1 Mos. 22, 12.), das ist ein beson-
 deres Zeichen der Liebe Gottes zu dem Menschen. **Ὁς** drückt
 der Syrer gut aus durch „wenn.“ Das **ὡς** **ὁ ἰδιος** ist nach
 paulinischem Sprachgebrauch hier zu nehmen wie **L. 1, 4.** Das
ἰδιος ist hier nicht als Bezeichnung des Pron. der dritten Person
 zu betrachten, sondern steht im Gegensatz zu **θεος**, s. zu **Cap. 8,**
15. **Ἰὼ**, 5, 18. wird mit Recht von den meisten Ausl. **ἰδιος**
 auch emphatisch genommen, wie die Wette übersetzt „seinen
 eigentlichen Vater.“ Es bezeichnet demnach hier, daß Christus
 auf eine ganz eigenthümliche, besondere Art Sohn Gottes ist,
 in einem von dem Verhältnisse aller anderen Söhne Gottes zu
 Gott specifisch verschiedenen Verhältnisse zu ihm steht. Es war
 kein Grund warum **herum.** diese Bed. bezweifelte, da **μονογενής**
 mit **ὡς** verbunden dem **ἰδιος** ganz entsprechend ist. **Ἰὼ 1, 18. 8,**
15, 18. 1. Ἰὼ 4, 9. — **Ἀποδοῦναι ὑμῖν πατρὸς**
ἡμῶν. Bei **παποδοῦναι** ist eigentlich εἰς **πατρὸς** zu ergän-
 zen, wie **Matth. 10, 21.** vollständig steht, vgl. **Ἰὼ 8, 16. Luc. 22,**
19. Gal. 1, 4. Es fragt sich, ob unter den **πατρὸς** alle Men-
 schen oder bloß die Christen verstanden seien. Die lutheri-
 schen Ausl. verstehen es gewöhnlich allgemein, so daß **ἡμεῖς**
 die Menschen bezeichnet, allein da der Ap. hier nur darauf
 ausgeht, die Christen zu trösten und vorher auch nur der Verur-
 sung der Christen gedacht hat, so ist es wahrscheinlich, **ἡμεῖς** als
 die Bezeichnung der Christen anzusehen. — **Καὶ οὖν ἀν-**
τὴν ist concis ausgedrückt statt **χαρισσάμενος αὐτοὺς ἡμῶν.** **Καὶ,**
Weng.: addit epitasin argumento a maiori ad minus.

B. 33. Die Ausl. weichen ab in ihrer Interpunction die-
 ser Verse. **Aug. de doctr. chr. l. III. c. 3.** will, um die Rede
 lebendiger zu machen, in diesem **B.** hinter **δικαιῶν**, außerdem
 auch hinter jedem einzelnen Satz von **B. 34.** ein Fragezeichen
 setzen. Eben so **Gramm. im Comm., Locke, Schöttgen,**
Oriessb. u. A. **Aug.** wurde wohl zu dieser Annahme allein

durch die lat. Uebers. verrieth, welche es so übersezt, daß man vermuthen könnte, sie habe ebenfalls so interpungirt. Allein zu billigen ist diese Interpunction gar nicht, denn dann entsprächen, indem die Fragen ganz unnatürlich gehäuft würden, in D. 83. und 84. sieben Fragen, wovon in D. 86. wieder sieben Fragen folgten. Eben so wenig kann es gebilligt werden, wenn Chrys., Orf., Theod., Beauf., Peum., u. A. das $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$ mit $\tau\iota\varsigma\ \delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\iota\omega\nu$ in einen Satz verbinden. Dann hätte die erste Frage $\tau\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\iota$ keine Antwort, die Beantwortung dieser zweiten Frage läge dann schon im Vorderzuge $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$, und D. 84., welcher nach unserer Annahme die Antwort zu $\tau\iota\varsigma\ \delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\iota\omega\nu$ giebt, verlöre dadurch ganz sein Gewicht. Wir nehmen daher lieber die gewöhnliche Interpunction an, der auch Luther folgt, nach welcher nur hinter $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ ein Fragezeichen steht, und eines hinter $\delta\ \kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\iota\omega\nu$. Alsdann bilden die beiden Participien $\delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$ und $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\ \alpha\pi\omicron\theta\alpha\omega\nu$ auf hebräische Weise mit dem Artikel das Prädicat, indem sie die Stelle des Verbi sin. vertreten, wie 5 Mos. 3, 21. $\text{נִרְמַּזְתָּ הָיִינוּ}$ und 1 Sam. 17, 20. $\text{וַיִּשְׁלַח הָיִינוּ}$ s. Gesen. Lehrgeb. S. 708. Auch der Syrer übersetzt hier $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$ durch das Participium قَالَ . — Calv. bemerkt, daß die Frage mit $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\iota$ besser bei der Antwort mit $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ stünde, weil Christus eigentlich der Fürsprecher ist, wie dagegen besser bei $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\tau\iota\omega\nu$ das $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \delta\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$ stehen würde, weil Gott eigentlich als Richter am Christi willen die Verdammniß aufhebt. Dann fügt er aber hinzu: sed P. non temere alio modo transtulit, volens a summo usque ad infimum munire fiducia filios Dei. Magis ergo emphatice colligit, filios Dei non obnoxios esse accusationi quia D. iustificat, quam si dixisset, X'm esse patronum, quia melius exprimit viam iudicii eminens praeclusam esse, ubi pronuntiat iudex se a reatu prorsus eximere, quem ad poenam volebat trahere accusator. Secundae quoque antitheseos eadem est ratio. Longe enim abesse ostendit fideles a subeundae damnationis periculo, quum X. peccata expiando praeveniret Dei iudicium. — $\tau\iota\varsigma\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\iota$. Auch bei Profanscr. hat $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\nu$ die Bed. von $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\phi\omicron\iota\varsigma$, $\tau\alpha\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\epsilon\upsilon\alpha$ „das weßwegen Jemand angeklagt wird,“ in der LXX. für קָטָה im gerichtlichen Sinne. Es scheint nicht

wahrscheinlich, daß, ob Brot, Wein, Nothen will, u. an die Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen denkt. Dies wäre zu wenig, stimmte auch nicht zu dem $\tau\iota\varsigma\ \delta\ \kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$. Besser denken wir hier an einen Menschen, Engel oder Teufel, der vor Gottes Gericht den Christen anklagen könnte. So allgemein nimmt es $\kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$ u. d. — $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ heißt eigentlich „ausgesucht.“ Dann wird es eben so wie das hebr. $\kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$ auch wie $\kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$, welche alle von $\kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$ „auswählen“ abstammen, in der Bed. $\kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$ „kostlich, theuer“ gebraucht, gleich mit $\epsilon\kappa\kappa\iota\mu\omicron\varsigma$ nach 1 Petri 2, 4. Daher $\alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ 1 Tim. 5, 21. „die Gott theuern Engel.“ Daher heißen auch die Christen ein $\gamma\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\iota\kappa\omicron\varsigma$ 1 Petri 2, 9. Der Messias heißt $\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ Luc. 23, 35. Nach diesem Sprachgebrauch werden dann auch die Christen „Lieblinge Gottes“ genannt 1 Petri 1, 1. Marc. 13, 20. Matth. 24, 22, 31, Luc. 18, 7. Kol. 3, 12. Tit. 1, 1. Offb. 17, 14. Es ist sonach in diesem Worte, dem Sprachgebr. nach, durchaus kein Moment für die absolute Erwählungslehre, und auch Matth. 20, 16, 22, 14. heißt $\epsilon\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ im Gegensatz zu $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ bloß „der Liebling, das theure Kind Gottes.“ Der Araber übersetzt daher: المختار „die Reinen, Auserlesenen.“ — $\chi\epsilon\iota\varsigma\ \delta\ \alpha\pi\omicron\theta\alpha\tau\omicron\upsilon$. Luther übersetzt gut: Christus ist hie, der . . Christus hat Aller Strafen auf sich genommen. Wollte also jemand verdammen, so könnten auf uns doch keine Strafen mehr fallen.

B. 34. Indem P. hier, wie er stets pflegt, die Auferstehung des Heilandes als eine höhere und seine Verherrlichung und Erhöhung als die höchste Staffel des Veröhnungswerkes darstellt, ergiebt sich hier zugleich eine schöne Stelgerung für den Beweis der Unmöglichkeit der Verdammung, denn der Fortgang ist nun der: Christus ist nicht nur, wenn jemand verdammen wollte, für unsere Sünden gestorben, sondern derselbige, der für unsere Sünden genug gethan, ist sogar selbst Mitrichter Gottes und Fürsprecher bei Gott. — Das Eigen zur Rechten Gottes ist Bezeichnung des Antheils an der Regierung. Die zu Ehrenden pflegten bei den Alten zur Rechten des Königs zu sitzen 1 Kg. 2, 20. 1 Sam. 20, 25. 1 Makk. 10, 63. Matth. 20, 21. Marc. 10, 37. Sueton, Tiber. c. 6. Callust. Iug. c. 11. Bei den Griechen wurden die geachteten Götter ebenfalls als $\kappa\alpha\tau' \alpha\gamma\alpha\theta\iota\alpha\varsigma$

ἀσπός, σπυδαίος, als zur Rechten des Throns sitzend gedacht. Salimachus, Hymn. in Apoll. v. 28, 29. Daher wird denn auch Ps. 110, 1. der Messias als zur Rechten Gottes sitzend dargestellt; und im N. T. Christus als der mit Gott auf Einem Stuhl Sitzende Offenb. 3, 21., als der zur Rechten Gottes Sitzende; Matth. 23, 33, 34. — Ὁς καὶ ἐκρυψάμενος. Diese äusserlich Christ, die auch Hebr. 7, 26, 9, 24. 1 Joh. 2, 1. erwähnt wird, bedeckt stilllich den Gedanken aus, daß die Kraft der Erleuchtung Christi sich nach Gottes Anordnung fortwährend thätig erwecke. Chrys.: το ἐκρυψάμενος ὁκ οὐδὲν ἐκρυπὸν εἰση-
ξαν, ἀλλ' ἵνα το σκότος καὶ ἀμαρτία καὶ ἡμεῖς ἡμεῖς ἀγαθὴν
ἐκδηλώσιν.

V. 35. Der Sinn dieses heiligsten Begeisterung vollen Ausspruches ist: Was demnach auch uns vorkommen mag in diesem Leben von Trübsal, Drangsal, Anfechtung — da Christus uns auf eine ewige Weise liebt, so können wir unerschütterlich überzeugt seyn, seine Liebe bleibt uns. Nicht also das stellt Ps. als unumstößlich dar, daß der einmal Gläubige bei jenen Anfechtungen nie völlig abzufallen vermöge, sondern daß Leiden und Trübsal uns nicht dürfe an Gottes Liebe zweifeln lassen. Es haben einige Erkl. Ambros., Erasmus, Majus, Beza den Gen. Koῦ als Gen. obj. nehmen wollen „die Liebe die wir zu Christo haben,“ allein die ganze Absicht des Ap. war ja, den Gläubigen von dem fleingläubigen Gedanken abzubringen, als seien Trübsale Zeichen des Zorns oder der Wandelbarkeit Gottes. Sodann heisst die ἀγάπη Koῦ V. 39. ἀγάπη καὶ θεοῦ καὶ καὶ καὶ ἡμεῖς, welches deutlich genug zeigt, daß wir Koῦ hier als Gen. subj. anzusehen haben. Clarus will Koῦ als Gen. obj. und subj. zugleich genommen wissen, doch dies ist undenkbar. Die Lesart θεοῦ καὶ καὶ Koῦ ist durch äussere Gründe gar nicht unterstützt, und durch innere eben so wenig, da man sich ihre Entstehung leicht erklären kann. Salv. bemerkt schon zu dem ganzen V.: sicuti enim nebulae quamvis liquidum solis conspectum obscurent, non tamen eius fulgore in totum nos privant, sic D. in rebus adversis per caliginem emittit gratiae suae radios, ne qua tentatio desperatione nos obruat, imo fides nostra promissionibus Dei tanquam alis fulsa, sursum in coelos per media obstacula penetrare debet.

Chrys.:

Ἐπεὶ γὰρ: ὅρα τοῦ μακαρίου Παύλου τ. συνεσιν. οὐ γὰρ εἶπε ταῦτα, οἷς κατ' ἡμέραν ἀλίσκομεθα, χρημάτων ἔρωτα, κ. δοξῆς ἐπιθυμίαν κ. ὀργῆς τυραννίδα, ἀλλὰ ἃ πολλῶ τούτων ἔστι τυραννικώτερα κ. τ. φρεσιν αὐτὴν βιάσασθαι κ. διανοίας στενότητα ἀναμολγεῦσαι πολλαίς κ. ἀκόντων ἡμῶν, ταῦτα τιθῆσι, θλίψεις κ. στενοχωρία. εἰ γὰρ κ. εὐαριθμεῖται τα εἰρημένα, ἀλλὰ μυρίους ἔχει πειρασμῶν ὁρμαδούς ἑκάστη λαβὴς. ὅταν γὰρ εἴπῃ θλίψιν κ. δεσμωτηρία λεγῇ, δεσμός κ. συκοφαντίας κ. ἐξορίας κ. τ. ἄλλας ταλαιπωρίας ἀπάσας κ. πάντα ἀπλῶς τ. ἐν ἀνθρώποις δεῖνα δια μιᾶς ἡμῶν ἁφαιρών λαβῆως. ἀλλ' ὅμως πάντων αὐτῶν κατατολμᾷ, διό κ. κατὰ ἔρωτησιν αὐτοῦ προαγῇ ὡς ἀντιφθόρον ὄν, ὅτι τον οὕτω ἀγαπηθέντα κ. τσαυτης ἀπολαύσαντα προνοίας οὐδὲν ἐστὶν ὃ διαστῆσαι δύνησεται. Wenn wir übrigens ganz das Gewicht dieser Frage empfinden und ganz begreifen wollen, welche göttliche Kraft solches den Ap. aussprechen ließ, so müssen wir uns auch hier erinnern, wie er als ein in Leiden Erfahrener sprach, der um seines Heilandes willen „ein Fluch der Welt und ein Hingopfer der Leute“ geworden war, 2 Kor. 11, 23 — 32. 1 Kor. 4, 10 — 13. Was er hier von Verfolgung und Hunger, von Bisse und Schwert sagt, gerade das hatte er, wie er in den angeführten Stellen beschreibt, erfahren. Und wer dabei nach Kor. 6, 4 — 10. als gezüchtigt und doch nicht getödtet, als nichts habend und doch alles habend, als traurig und doch fröhlich, als todt und doch lebendig durch alles hindurchgehen, wer dabei ausrufen konnte: In dem allen überwinden wir weit! — in dem war wahrhaftig Christus das Leben geworden, und nicht war er es selber, der alles dieses trug. — Zu dem τίς bemerkt erhaben Galv.: Der Ap. sagt nicht *τι* sondern *τις*, gleichsam als wären alle Creaturen und Drangsale eben so viele Athleten, die wider den Christen sich erheben! — Θλίψις κ. στενοχωρία, s. darüber E. 2, 9.

B. 36. Es fallen dem Ap. Worte aus dem A. B. bei, welche das Verhältniß der Jünger Christi zu den sie verfolgenden Widersachern bezeichnend aussprechen. Wie jene Israeliten für die äußere Theokratie, so lassen für die geistige die Christen ihr Leben. Die Stelle ist genau nach der LXX. aus Ps. 44,

23. angeführt. Die meisten Ausgl. beziehen jenen Psalm auf die Verfolgungen der Juden unter Epiphanes, doch ist es nicht nöthig in eine so späte Zeit zurückzugehn, der Psalm könnte auch bei einem Einfall der Assyrer verfaßt seyn. — *Ἡροδοτὸς ὁ γράψας*. Der Ausdruck wird von Eurenh. *Bibl. nov.* S. 451. speciell auf die Schaafe bezogen, welche den ganzen Tag hindurch im Vorhof des Tempels geschlachtet wurden. Allein natürlich ist die allgemeine Bed. „zum Schlachten bestimmtes Vieh.“ 1 Kor. 4, 9. nennt P. die Ap. *ἐπιδυνατώσας*.

B. 37. Das *ἀλλὰ* ist, wie Bez. richtig bemerkt, nicht bloß Uebergangspartikel, sondern bildet einen starken Gegensatz. — *ὑπερνικῶμεν*. Schon die Vulg. betrachtet das *ὑπερ* nicht emphatisch, so auch Alberti u. A. Allein Bez. übersetzt es mit Recht: *amplius quam victores sumus*, quoniam in cruce etiam gloriamur, nedum ut animum despondeamus. Wo der Zusammenhang nicht dagegen ist, ist kein Grund von der emphatischen Bed. abzugehn. Dieselbe findet sich auch in vielen andern Zeitwörtern, als *ὑπεραγαπᾶν*, *ὑπερ-ισχυεῖν*, *ὑπερλυπεῖν*. So heißt *ὑπερκαταμαίνομαι* „ich habe ein selbstverschuldetes Uebel“ — was ich über das mir eigentlich Zukommende besitze, Soph., *Elektra*, S. 217. Luther schön und treffend: „Wir überwinden weit.“ Chrys.: *το γὰρ ὅτι θανάστον τοῦτο ἐστίν, οὐχ ὅτι νῦν νικῶμεν μόνον, ἀλλ' ὅτι κ. οἱ ὦν ἐπιβουλευόμεθα νικῶμεν. κ. οὐχ ἀπλῶς νικῶμεν, ἀλλ' ὑπερνικῶμεν, τοῦτ' ἐστίν μετὰ εὐκολίας πάσης, χωρὶς ἰδρωτῶν κ. πόνων. οὐ γὰρ πραγματὰ ὑπομένοντες, ἀλλὰ τ. γνώμην παρασκευάζοντες μόνον, οὕτω πανταχοῦ τα τροπαία ἱστῶμεν τῶν ἐχθρῶν, κ. μαλὰ εἰκώς, θεὸς γὰρ ἐστίν ἡμῖν ὁ συναγωνιζόμενος. μὴ τοίνυν ἀπιστήσης, εἰ μαστιζόμενοι τῶν μαστιζόντων περιγενομεθα, εἰ ἔλαννομενοι τῶν διωκόντων κρατούμεν, εἰ ἀποδησκόντες τοὺς ζῶντας τρεπομεθα, ὅταν γὰρ καὶ τ. δύναμιν θεοῦ κ. τ. ἀγαπὴν θῆς, οὐδὲν το καλῶν τα θανάστα ταῦτα ἐκβῆναι κ. παραδοῆα, κ. τὴν ἐκ περισσείας λαμβάνει νικῆν. — Διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος.* Die Vulg., der Aethiop., Ambr., Eyr., Koppe wollen, daß *διὰ* mit dem Gen. statt mit dem Acc. stehe, und P. beabsichtige zu sagen, wie die Gegenliebe des Christen ihn alle Schwierigkeiten überwinden läßt. Luther übersetzt auch danach. Allein,

davon abgesehen, daß die Vertauschung beider Casus bei *δια* noch nicht sicher erwiesen ist, haben wir nicht mehr Grund die Vertauschung an dieser Stelle anzunehmen, als sie nicht anzunehmen. Es entsteht ebenfalls ein angemessener Sinn, wenn der Ap. eine innerlich ihn unter den Anfechtungen stärkende Kraft Christi behauptet, wie er dieses Phll. 4, 13. thut: *παντα λαχων ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με Χρῶ*, wo *ἐν* gleich *δια* mit dem Gen. ist. Diese innerliche Kraft Christi beruht aber auf dem Bewußtseyn der durch ihn erlangten Erlösung.

B. 38. Derselbe Gedanke stärker hervorgehoben. Diese göttliche Liebesgluth, wie sie hier ein P. hat, und wie sie an der Liebe seines Gottes zu ihm entzündet worden, mag auf sich anwenden Hohecl. 8, 6.: Die Liebe ist stark wie der Tod, ihr Eifer ist fest wie die Hölle, ihre Gluth ist feurig und eine Flamme des Herrn, daß auch viel Wasser nicht mögen die Liebe auslöschen, noch die Ströme sie ersäufen. Vortrefflich bemerkt mit gleicher Inbrunst die paulinische erklärend der große Ehrpf.: *ταῦτα δε ἐλεγεν, οὐχ ὡς τ. ἀγγέλων τοῦτο ἐπιχειρουντων, ἢ τῶν ἄλλων δυναμειων, μη γεινοιτο, ἀλλα μεθ' ὑπερβολῆς ἀπασης το φιλτρον, ὁ προς τ. Χ. εἶχε, ἐπιδαῖξαι βουλομενος, οὐ γαρ τ. Χ. ἐφιλει δια τα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλα δι' αὐτον τα ἐκεινου, κ. προς αὐτον ἔωρα μονον, κ. ἐν μονον ἐδεδουκεν, το μη τῆς ἀγαπης ἐκεινης ἐκπασεῖν. τοῦτο γαρ αὐτῷ κ. γεννητης φοβερωτερον ἦν, ὥστερ και το μενειν ἐν αὐτῇ βασιλειας ποθεινοτερον. τινος οὖν ἀν εἰημεν ἀξιοι λοιπον ἡμῖς, δταν ἐκεῖνος μὲν μηδε τα ἐν τοῖς οὐρανοῖς θανμαζῇ προς τον τοῦ Χοῦ ποθον, ἡμῖς δε το ἐν τ. βορβορῳ τοῦ Χοῦ προκειμεν . . . ἐκεῖνος οὐδε βασιλειαν ἡγῆται τι δια τ. Χον εἶναι, ἡμῖς δε αὐτοῦ καταφρονουµεν, τῶν δε αὐτοῦ πολυν ποιουμεθα λογον. κ. εἰ δε κἂν τῶν αὐτοῦ νῦν δε οὐδε τοῦτο, ἀλλα τ. βασιλειας ἡμῖν προκειμενης, ἐκεινην ἀφεντες, τας σκιας κ. τ. ὄνειρατα καθ' ἑκαστην διωκομεν ἡμεραν. Auch Orig. und Theod. commentiren diesen B. begeistert. — Οὐτε θανατος οὐτε ζωη. Koppe will die beiden Worte metaphorisch nehmen als abstr. pro coner. „kein lebendes und kein todttes Wesen.“ Richtiger verstehen wir mit den Weissten θανατος von dem gewaltsamen Tode, dessen Drohung zurücksprechen konnte, ζωη entweder mit Mosh., Deum. von den*

sen der Geisterwelt Eph. 1, 21., wo ἀρχή, ἐξουσία und δύναμις verbunden sind, Kol. 1, 16. θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, 1 Petr. 3., ἄγγελοι, ἐξουσίαι, δυνάμεις. Die Abstracta stehen hier überall statt der coner. Es scheinen auch diese neutestamentlichen Namen aus dem Judenthum entlehnt zu seyn, bei den Rabb. finden wir wenigstens das dem δυνάμεις entsprechende bei ihnen sehr gewöhnliche Wort *הַקְדָּוָה* (auch Philo nennt die Engel δυνάμεις, s. Els. u. Obs. ad h. l. Im Syr. eben so *ܩܕܝܫܐ* und im Sam. *ܩܕܝܫܐ*, ferner das dem κυριότης und ἀρχή entsprechende *ܩܕܝܫܐ* und *ܩܕܝܫܐ*, endlich das dem θρόνοι entsprechende *ܩܕܝܫܐ* (vgl. Schöttgen zu Kol. 1, 18.) als Namen von Engelclassen. Da es also erwiesen ist, daß die App. nach der Anleitung der jüdischen Theologie mehrere Engelclassen glaubten; da auch an anderen Stellen diese Classen zur Amplification des Begriffs neben einander erwähnt werden; da gerade ἀρχαί und δυνάμεις sonst im N. T. mit Engelnamen verbunden als Benennungen von Engeln vorkommen, nicht aber als Namen von Obrigkeiten (ἀρχαί kommt Tit. 3, 1. als Benennung der Obrigkeit vor, doch mit ἐξουσίαι, nicht mit δυνάμεις verbunden); da also, wenn es mit ἄγγελος verbunden wäre und doch „Obrigkeiten“ hieße, P. sehr dunkel gesprochen hätte; endlich da es matt wäre, wenn hinter den himmlischen Mächten erst die irdischen erwähnt würden, so scheint es vorzüglicher ἀρχαί und δυνάμεις ebenfalls als Benennung himmlischer Wesen anzusehen. Nunmehr kann aber wieder gefragt werden, ob P. unter allen drei Benennungen, wie schon Orig. wollte, die gefallen bösen Engel, oder unter ἄγγελοι, wie Erot., Eurr. u. A., allein diese gemeint habe, oder aber ob er durch alle drei Namen die guten Engel bezeichnen wollte. Auch die gefallenen Geister werden geradezu ἀρχαί καὶ ἐξουσίαι genannt, 1 Kor. 15, 24. Eph. 6, 12. Kol. 2, 15., sie werden auch ἄγγελοι genannt, 2 Petri 2, 4., obwohl mit dem Zusatz *ἀμαρτησάντες*. Man könnte für diese Bed. sagen, daß P. auch Eph. 6, 12. diese gefallenen Engel als Widersacher der Christen angiebt. Indes nennt ja P. hier weniger diejenigen Creaturen, welche gewöhnlich Widersacher der Christen sind, als vielmehr mit erhaben-poetischem Ausdruck alles was als widerstrebend gedacht werden könnte. Orig.: ait P. hyperbolicos.

non solum per ea quae accidere possunt, sed ne per ea quidam quae evenire omnino non possunt, ullo pacto a Dei castitate deflectimur. So ist es demnach wahrscheinlicher, daß er die Gott zunächst stehenden Mächte der Ordnungen der himmlischen Geister meinte. Deren Widerstreben gegen die Christen erwähnt er nur eben so hypothetisch, wie das Predigen des Engels, Gal. 1, 8. — *Oûte êννοῦντα οὐτε μὲλλοντα*, scil. *πρᾶγματα*, eben so 1 Kor. 3, 22. und zwar sind darunter zunächst die Drangsale verstanden. Calv.: quia non tantum cum dolore, quem e malis praesentibus sentimus, nobis lucta est, sed etiam cum metu et sollicitudine, quibus angunt nos quae impendent pericula.

B. 39. *Oûte ὑψωμα οὐτε βάθος*. Diese Worte sind außerordentlich verschieden erklärt worden. Orig. versteht darunter die in der Luft und in der Hölle befindlichen bösen Geister. Ambr.: Höhen übermüthiger Speculation, da doch Christus das himmlische Wissen mit dem irdischen vereint, und Tiefen der Sünde, da doch Christus in die Tiefen der Erde gestiegen um unsere Sünde zu tilgen. Aug.: Eitle Wißbegierde nach Dingen über und unter uns, die von Gott uns scheidet, nisi caritas vincat, quae ad certa spiritalia non vanitate rerum quae foris sunt, sed veritate, quae intus, hominem invitat. Mel.: Kegerische Speculationen der Gelehrten und crasser Aberglaube des Volks. Wolf, Grot.: die Ehre und Schmach der Welt. Erasmi.: hohe und niedere Orte von denen Angriffe geschehen. Def., Coc., Ehr. Schmid: Glück und Unglück. Limb.: die Erhöhung der Christen beim Kreuzestode und die Ertränkung derselben im Meere. Heum.: alles mit einander (indem er die lat. sprüchwörtliche Redensart vergleicht *summa imis miscero*, *superis inferis notum est*. Indesß müßte erwiesen seyn, daß im Griech. derselbe Sprachgebrauch bei *ὑψωμα* und *βάθος* statt fand). Ohne daß wir die große Anzahl dieser verschiedenen Erkl. einzeln durchgehn, suchen wir die zu rechtfertigen, die wir für die beste halten. Dreierlei ist in allen jenen Erklärungen zu tadeln, daß sie entweder gar zu speciell sind, oder in *βάθος* und *ὑψωμα* etwas allzu geringes finden, welches nach den vorhergegangenen größeren Hinderungs-mitteln zu matt seyn würde, oder endlich, daß sie nicht durch

den Sprachgebrauch unterstützt sind. Am zulässigsten wäre noch, namentlich dem Sprachgebrauche nach, die Bed. „Glück und Unglück“, welche dann in die speciellere „Ehre und Schmach“ übergehen kann, da *ὕψος* besonders Bezeichnung des äußern Ansehens und Vermögens, der Wohlfahrt überhaupt ist, *βάθος* dagegen des Elends. Hiob 24, 24. in der LXX., 1 Malt. 19, 24. Judith 9, 20. Jac. 1, 9. 2 Kor. 11, 7. 2 Kor. 8, 2, Dagegen scheint indeß die Erklärung Theoph.'s und besonders Theod.'s. Ersterer erklärt *ὕψωμα* vom Himmel, *βάθος* von der Erde, und zwar metonymisch, abstr. pro concr. „alles was Himmel und alles was Erde ist,“ so daß der Ausspruch zu vergleichen wäre mit Ps. 73, 25, 26. Wäre dies der Sinn der Worte, so hätten wir einen erhabenen Schluß dieses erhabenen Epinikion. Von *ὕψωμα* ließe sich auch diese Bedeutung leicht rechtfertigen. Im Hebr. heißt *עֶלְיוֹן* der Himmel, dies übersetzen die LXX. stets *ὕψος*, welches auch im N. T. diese Bed. hat, Luc. 1, 78. Eph. 4, 8. Dagegen würde sich für die dem *βάθος* beigelegte Bed. „Erde“ nur Eph. 4, 9. anführen lassen, wo *κατωτέρα μερὴ τῆς γῆς* steht, indem *γῆς* Gen. appon. ist. Auch zwar wählte N. hier diesen seltneren Ausdruck nur um des speciellen Gegensatzes willen. Ob in der LXX. in Jes. 7, 11. das *εἰς βάθος* und *εἰς ὕψος* heiße „im Himmel oder auf der Erde“ ist noch zweifelhaft. Theod. sagt: *βάθος ὡς οἶμαι, τ. γέναν ὀνομαζει, ὕψος βασιλειαν (τ. οὐρανῶν)*. Diese Bed. von *βάθος* läßt sich mehr erweislich machen, als die obige. Denn im Hebräischen wird der Scheol mit dem Namen belegt *קִוְיָ נִמְנָה, נִמְנָה קִוְיָ, נִמְנָה נִו* welche Benennungen insgesammt dem *βάθος* entsprechen; Röm. 10, 7. wird der Scheol im allgemeinen *ἄβυσσος* genannt; Luc. 8, 31. und öfter in der Offend. wird der Theil des Scheol, wo die Verdammten sind, insbesondere *ἄβυσσος* genannt; Phil. 4, 12. heißen die Bewohner des Scheol *καταχθονιοί*. Dieser Gegensatz nun von Himmel und Hölle ist noch mehr geeignet als alle vorhergenannten den Schlussstein dieses Epinikion zu bilden. So nimmt es insbesondere Beng., Wetst. — *Οὐτε τις κτισὶς ἔσθρα*. Theod. nimmt *κτισὶς* in der Bed. „Natur“: *πάντα δημιουργοῦ τ. κτιστὶν ἀνταλάντευσας ἐπὶ παρὶ τ. θεοῦ ἀγαπῇ, καὶ τοῖς ὁρωμένοις συναψας τ. νοῦτα, ἀγγέλους καὶ ἀρχάς καὶ δυνάμεις, καὶ*

τ. παροῦσι τ. προσδοκώμενα ἀγαθά, κ. μὲν ὃν καὶ τ. ἡπαι-
 λημένας κολάσεις, κ. πρὸς τοὺτοις τ. αἰώνιον ζῶν κ. τ. αἰε-
 νιον θάνατον· κ. θεασάμενος ἐτι τοῦτο το μέρος ἐλλείπον,
 ἔφητ' ἡμεῖς μὲν ἄλλο τι προσθεῖναι· οὐκ εὗρων δὲ, ἄλλην τοσαν-
 τὴν πεισιν κ. πολλαπλασίαν διαπλαττεῖ τ. λόγῳ· κ. οὐδὲ οὐ-
 τὼς ἐξισουμένα ταῦτα πάντα ὁρᾷ τῇ περὶ τ. θεοῦ ἀγαπῇ.
 Wichtiger „Geschöpf, Wesen.“ — Ἀπο τῆς ἀγαπῆς τ.
 θεοῦ, τῆς ἐν Χ. Diejenigen, welche schon B. 35. die Liebe
 des Menschen zu Christo verstanden, suchen auch diese Worte
 danach zu erklären. Wiewohl man nun freilich sagen kann,
 weil überhaupt nur durch den Sohn der Weg zum Vater gehe,
 könne der Mensch ebenfalls nur in Christo Gott wahrhaft lieben,
 so ist doch weit natürlicher anzunehmen, daß der Ap. hier sagen
 will, was der Kernpunkt der evangelischen Lehre ist, daß Gott
 uns in Christo vergeben hat, Eph. 4, 32., und daß wir ange-
 nehmen sind in dem Geliebten, Eph. 1, 6. So heißt es anderwärts,
 daß die Gnade Gottes uns in Christo geworden ist, 1 Tim. 1,
 14. 2 Tim. 1, 9. und eben so die χρηστότης τ. θεοῦ, Eph. 2, 7.
 Dagegen findet sich keine Parallelstelle von der Liebe des Men-
 schen zu Gott in Christo.

Capitel IX.

Inhalt.

Es hatte der Ap. mit dem achten Capitel den dogmatischen Theil
 des Briefes geendigt, bis Cap. 12. folgt nunmehr ein anderer, den
 wir ein historisches Corollarium nennen können. War nämlich der
 Weg des Heils, den der Ap. bisher gelehrt hatte, der einzige; so
 folgte, daß die Juden, welche noch immer durch Gesezesfüllung selig
 werden wollten, völlig von der Vergnadigung ausgeschlossen wären.
 Und, da bei weitem mehr Heiden als Juden in die Gemeinde Christi
 aufgenommen wurden, so ergab sich aus der Lehre Pauli wirklich
 die Verwerfung fast sämtlicher jüdischer Theokraten. Dies konnte

hart erscheinen. D. versichert daher zuerst, daß ihm selbst es wehe thue, daß wirklich die Mehrzahl der Theokraten verworfen werden sollte. Allein es sei doch Wahrheit. Es könne auch dagegen nicht eingewendet werden, als bleibe alsdann die dem Abraham gegebene Verheißung, daß Israel das Bundesvolk werden solle, unerfüllt. Denn diese Verheißung erstreckte sich nicht auf alle leiblichen Abkömmlinge Abrahams als solche. So seien ja doch Isaak und Ismael beide Kinder Abrahams der leiblichen Abkunft nach gewesen, und doch habe Gott damals bloß dem Isaak die Vorrechte ertheilt, der nach göttlicher Verheißung geboren. Eben so frei verfare Gott auch jetzt, wenn er nicht alle Theokraten des A. B. in das neue Gottesreich aufnehme, sondern nur die, welche sich die göttliche Bedingung des Glaubens an Christum gefallen lassen, ohne sich auf ihre Wertgerechtigkeit zu stützen. Wollte aber der Israelit einwenden, das Beispiel passe nicht, da Sarah ein frommes Weib und rechtmäßige Gattin Abrahams gewesen, Hagar dagegen keine Hebräerin, stolz und nur Magd, so zeige sich ein noch schlagenderes Beispiel, wie Gott an die leibliche Abkunft sich nicht binde, bei Rebekka, welche den Jakob und Esau als Zwillinge gebär. Dennoch ward Jakob zum Besitze Canaans von Gott bestimmt, Esau aber erhielt kein Vorrecht dieser Art. Und insofern Gott diesen Beschluß schon gleich bei ihrer Geburt aussprach, könne man daraus ferner auch das abnehmen, daß auch nicht Werke ihrerseits als Bedingung von Gottes Beschluß da waren, daß also was er dem Jakob ertheilte, mag man seine Geburt oder seine Werke beurtheilen, er ihm aus freiem Gnaden-Entschlusse ertheilte. Daraus könne aber andrerseits nichts weniger gefolgert werden, als daß Gott ungerecht sei. Wir müssen, will D. sagen, nur anerkennen, daß bei Gott alles Gnade ist, und bei uns von Ansprüchen gar nicht die Rede seyn kann in irgend einer Art. So kann denn also ein Streben, welches eigenmächtig gewisse Ansprüche (wie Israel seine leibliche Abkunft und seine Gesezgerfüllung) auf Vorrechte bei Gott geltend macht, nie sein Ziel erreichen. Ja aus Pharaos Beispiel lerne man, daß der Halsstarrige durch die Langmuth Gottes zwar eine gewisse Zeit getragen werden kann, daß ihm aber die Strafe sicher und dann desto härter folge zur Verherrlichung Gottes. Daraus gehe denn hervor, fährt D. fort, daß der Mensch es sich gefallen lassen müsse, wenn Gott, durchaus keine Ansprüche von Seiten des Menschen anerkennend, den, welcher

den von Gott gemachten Bedingungen sich fügt, annehme, den andern seiner Verstockung überlasse. Gott erscheine wahrlich erbarnehmend genug, wenn er solche Verstockte, die sofort Strafe verdient hätten, mit Langmuth trägt, und im Gegensatz zu ihnen die seinen Bedingungen sich Fügenden verherrlicht. Solche, die auf diese Weise, vermittelst der von Wertgerechtigkeit unabhängigen Bedingungen Gottes, zur Verherrlichung gelangten, seien nun gegenwärtig unter Juden und Heiden die an Jesum Gläubigen. Diese nähmen dann freilich ihre Vergnädigung als etwas hin, auf welches sie durchaus keine Ansprüche haben, allein auf der andern Seite stelle sich Gott ihnen durchaus keine andere Bedingung als den bloßen Herzens-Glauben. Auch für diese dem Israeliten auffallende Erscheinung spreche schon das N. T. Es fänden sich daselbst eiderseits Stellen, wo die Verufung der Heiden verkündigt wird, andererseits Stellen, wo die Propheten nur einer geringen Anzahl Juden die künftige Vergnädigung weissagen. So liege denn also deutlich der Grund, warum Israel nicht in das neue Gottreich aufgenommen wird, nicht in Gott, sondern Israel selbst habe diese Verwerfung sich bezumessen, weil sie durch eigenes Streben und auf Grund gewisser Ansprüche die Vergnädigung erhalten wollen, nicht aber der von Gott nach freiem Entschlusse gestellten Bedingung sich fügen, auf die Erlösung Christi in kindlichem Glauben einzugehen.

T h e i l e.

1) Versicherung des Ap., daß zu seinem eignen Schmerze aus der von ihm bisher vorgetragenen Heilslehre die Verwerfung des alten Bundesvolkes im Ganzen folge, R. 1 — 6. 2) Gott erkennt weder leibliche Abkunft noch Werke des Menschen als Ansprüche auf Vergnädigung an, R. 6 — 14. 3) Bei Gott steht das unbedingte Recht wie und wem er Heilserweise ertheilen will. So steht es ihm auch frei, jetzt Bedingungen der Vergnädigung zu stellen, unter welchen auch die Heiden, und zwar in noch größerer Anzahl als die Juden, vergnädigt werden, R. 14 — 24. 4) Schon das N. T. weissagt, daß von den Juden nur wenige, und dagegen die Heiden vergnädigt werden sollten, R. 25 — 33.

Erster Theil: Versicherung des Ap., daß in seinem eignen Schmerze aus der von ihm bisher vorgetragenen Heilslehre die Verwerfung des alten Bundesvolkes im Ganzen folge, R. 1 — 6.

R. 1. Der Ap. hat nun die Auseinandersetzung jener großen Heilsbotschaft, die er in E. 1, 16. ankündigte, beendet. Er blickt jetzt gleichsam um sich, und sieht inwiefern dieselbe wirklich dem sündigen Geschlecht zum Heile gereiche. Da bietet sich dem Blick die große Schaar der Theokraten des alten Bundes dar, welche, da sie im Ganzen sich jener göttlichen Heilsanstalt feindselig widersetzt, scheint gänzliche Verwerfung zu verdienen. Da nun P. die traurige aber deswegen doch unbefreitbare Wahrheit dieser Folgerung einsieht, so fühlt er sich gedrungen am Schlusse seiner Auseinandersetzung über das Verhältniß des alten Bundesvolkes zu der neuen Heilsanstalt noch einigen Aufschluß zu ertheilen. Er zeigt, daß es die eigene Schuld Israels ist, wenn sie nicht angenommen werden, daß ihr Hochmuth ihr Verderben ist, vermöge dessen sie eigene Ansprüche geltend machen und den göttlichen Beschlüssen sich nicht fügen wollen. Er thut ferner dar, daß auch schon der A. B. jene Verstocktheit der Juden in der messianischen Zeit, wie auch die Verufung der Heiden andeute, und eröffnet endlich im elften Cap. in ferner Zukunft die Aussicht, daß, nachdem die Mehrzahl der Heiden in das Reich Gottes eingegangen, auch Israel der Masse des Volks nach sich bekehren und das in Jesu dargebotene Heil annehmen werde. Mit dieser glorreichen Aussicht, welche uns die Heiden und Juden als Bürger des Reiches Christi in gleicher Verherrlichung und inniger Verbrüderung zeigt, schließt der Ap. den dogmatischen Theil seines Briefes. Zur Einleitung nun zu diesem letzten Abschnitte fühlt der Ap. sich bewogen die Versicherung voran zu schicken, wie innig er selbst sein Volk liebe. Wir dürfen wohl nicht annehmen, daß diese einleitende Versicherung seiner Liebe aus der Reflexion hervorgegangen sei, etwa, wie die Ausleger meist annehmen, weil die Zuneigung der Heiden zu ihm Verdacht gegen seine aufrichtige Anhänglichkeit an Israel erregen konnte, oder weil gerade die Hei-

den sich am meisten bekehrten und man den Ap. hätte beschuldigen können, daß er die Juden deswegen hasse; vielmehr ist es natürlicher, was der Ap. hier sagt für den unmittelbaren Ausdruck seines Gefühles anzusehn. — *Ἐν Χρ̄.* Die meisten älteren und neueren Ausll. betrachten dies als Eidesformel gleich dem *προς τ. Κορ.*, so daß der Sinn wäre: „bei dem Verlusste Christi,” oder: „so wahr als Christus lebt.” Glassius, Noldius, Schöttg. berufen sich auf den Gebrauch des *ἐν* bei Schwüren im Hebr. Allein theils finden wir das *ἐν* bei Eidesformeln im N. T. nur da, wo ein Zeitwort des Schwörens vorkommt, theils haben wir überhaupt kein Beispiel, daß der Ap. im eigentlichen Sinne bei Christo geschworen habe. Eph. 4, 17, wo *μαρτυροῦμαι* bloß „ermahnen, beschwörend bitten” heißt und für eine Eidesformel gar kein Ort ist, ist das *ἐν κυρίῳ* eben so aufzufassen, wie wir sogleich das *ἐν Χρ̄* hier erklären werden, nämlich: „indem der Herr selbst mir dabei im Gemüthe gegenwärtig ist und mich antreibt.” 1 Tim. 5, 21. ist das *ἐνώπιον τ. Χοῦ* nicht als Eidesformel aufzufassen, und wäre es auch eine, so würde schon das hinzugefügte *κ. τ. ἐκλεκτῶν ἀγγέλων* zeigen, daß es an dieser Stelle eine ganz besondere Ausnahme wäre, da man doch wohl bei den Engeln weder unter den Juden noch unter den Christen geschworen hat. Besser und dem gewöhnlichen Sprachgebr. von *ἐν Χρ̄* und *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* analoger ist es daher, wenn wir annehmen, daß das *ἐν Χρ̄* das Element bezeichnet, in welchem, als er dieses sagte, seine Seele sich bewegte, wie das N. T. eben so von einer *χαρά ἐν Χρ̄*, einer *ἀγάπη ἐν Χρ̄* u. s. w. spricht. Vgl. 2 Kor. 11, 10. Ps. : ostendit quidquid vel facit vel loquitur in Christo, eum loqui vel agere cuius est membrum. Jac. Capellus: eum in Christo sim, ut verax est ille, ego quoque vere vobis dico. Eben so Eocc. Matter und mehr rationalistisch Eler., welcher das *ἐν Χρ̄* erklärt: als ein vir christianus, der seiner Religion nach nicht lügen darf. — *Ὁὐ ψευδοῦμαι.* Die Verneinung neben der Bejahung verstärkt die Bejahung, Joh. 1, 20. Eph. 4, 25. Sam. 3, 17. Gerade so wie hier 1 Tim. 2, 7. Ganz verkehrt ist die Verbindung, welche Rössert, Volsten, Koppe und Koppe's Nachtreter Rosenm. annehmen, nach der mit *οὐ ψευδοῦμαι* das *ἐν πν. ἁγ.* als Eidesfor-

mel zu verknüpfen seyn soll, so daß das *ἐν τῷ. ὃν.* dem *ἐν Χρῷ* als Eidesformel entspräche. Abgesehen von der gewaltsamen Construction, die dann eintritt, ist es völlig unerweislich, daß ein Christ je beim heiligen Geist geschworen habe. Am natürlichsten verbindet man das *ἐν τῷ. ὃν.* mit *συμπαρογοῦντος*. Das Gewissen ist im Menschen die Stimme Gottes, allein es wird beim unbefehrten Menschen häufig verdunkelt, beim Christen wird es erhöht, indem der Geist Gottes, das neue den Geist des Befehrten erfüllende und belebende Element, auch sein Gewissen durchdringt. Darum ist des Christen Zeugniß, auch wenn er sich auf sein Gewissen beruft, höher als das des unbefehrten Menschen. So insbesondere Bucer. Ueber das *ὅν* in *συμμ.* s. zu Cap. 2, 15., wo dieselbe Formel vorkommt.

B. 2. Den Grund seines Schmerzes spricht P. nicht explicite aus, wir erkennen ihn aber aus dem Folgenden. — Auch wenn P. es nicht sagte, wie tief es ihn schmerzt, daß Israel den Herrn seinen Heiland nicht erkennt, würden wir es uns vorstellen können, wenn wir an jene brünstige Liebe denken, die der Apostel für alle Gemeinden seines Herrn wie für jeden Einzelnen hatte. Nicht genug, daß der heilige Mann unter allen Anfechtungen von außen und innen aller Gemeinden, die er selbst gesammelt und als Kinder liebt, ununterbrochen in seinen Gebeten gedenkt (1 Kor. 1, 4. Phil. 1, 3, 4. Eph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2.), auch derer die durch Andere zum Preise Christi gesammelt worden, denkt er unaufhörlich (Röm. 1, 9, 10.), ja jeder Einzelne, der dem Ap. als Bruder bekannt und verwandt ist (Philem. 4. 2 Tim. 1, 3, 4.), ist im Gebete seiner Seele gegenwärtig. Kurz er fühlt das Leiden und die Freuden aller Glieder des großen Leibes, dem er angehört. Er ruft: Ich trage Sorge für alle Gemeinden. Wer ist schwach und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert und ich brenne nicht? (2 Kor. 11, 29.). Aufopfern will ich für euch mit Freuden, ja mich selbst für eure Seelen aufopfern, auch wenn ich für meine glühende Liebe wenig geliebt werde (2 Kor. 12, 15.). Eine solche glühende Bruderliebe, welche alle in Christo Gepflanzten als Glieder mit Inbrunst im Geist umfaßte, welche, begierig den ganzen Erdbreis zu Einer Gemeinde des Gekreuzigten zu vereinigen, auf der Strecke von Jerusalem bis nach Ägypten hin nicht mehr Raum fand (Röm. 15,

19, 25.) für die Gewalt ihres Wirkens, mußte wohl glücken, gerade das Volk der Gemeinde des Herrn einzuverleiben, welches dem Reime nach dieselbe im mütterlichen Schooße getragen und zur Welt geboren hatte.

V. 8. Dieser Ausdruck des Ap., welcher sehr verschiedene Auslegungen erhalten hat, soll zuerst von uns nach dem Sinne erklärt werden, welcher dem Unbefangenen sich als der natürlichste und richtigste von selbst darbietet. Das Wort *ἀνα-
σταμα* ist ursprünglich gleich mit *ἀναθημα*, wie *εὐραμα* und *εὐρημα*, *ἐπιταμα* mit *ἐπιθημα*, welches Theod. zu dieser Stelle wie auch zu Jes. 18. und Jeph. 1. bemerkt, und bedeutet etwas von dem gemeinen Gebrauche Ausgefondertes. Allein späterhin wurde *ἀναθημα* in der bessern Bed. genommen „etwas für die Götter besonders Niedergelegtes,“ und *ἀνασταμα* in der schlechteren „etwas vom gemeinen Gebrauche wegen seiner Verworfenheit Abgefondertes.“ Ähnlich ist der lat. Sprachgebrauch, nach welchem sacer auch so viel als execrabilis und intestabilis ist. So unterscheidet es nebst vielen anderen auch Hesych. Da nun dieses Wort sowohl bei Profanscr. vorkommt als bei den Hellenisten, so fragt es sich ferner, ob es hier in der Beziehung gebraucht werde, die es im griech. Sprachgebr. hat, oder in der des hebr. Sprachgebrauches. Bei den Griechen ist es gleich mit *καταμα* und *περιψημα*. Mit diesen Ausdrücken wurden bekanntlich diejenigen bei den Griechen belegt, die zur öffentlichen Sühne dargebracht wurden, auf welche also gleichsam die Schmach und Schuld aller Menschen übergetragen wurde. Suidas: *ὁδὲν ἐπαλεγον τῷ κατ' ἐναντον συνεχοντι τ. κακῶν περιψημα ἡμῶν γενου, ἥτοι σωτηρία κ. ἀπολυτρωσις, κ. ἐνεβαλον τ. θαλάσση, ὥσαντι τ. Ποσειδῶνι θυσίαν ἀποτιννόντες*. Dergleichen Männer waren Menekes, Kodrus, Curtius, die Decier. Vgl. auch was Servius zu Virg. Aen. 1. III. v. 56. von der Sühne, welche bei den Massiliern ein in's Meer Gestürzter alljährlich bringen mußte, sagt. Um den Verfallungs-
 tod Christi zu erläutern berief sich auch Orig. auf diese allgemein unter den Heiden verbreitete Idee, daß die Schuld mehrerer Menschen auf Einen könne übergetragen werden. Orig. c. Colsum, 1. I. c. 31. Im N. T. indeß scheint diese Idee weder in *ἀνασταμα* noch 1 Kor. 4, 13. in *περιψημα* zu liegen. Es

hat nämlich *παροψημα* dort die allgemeinere Bed. „verächthliche Menschen,“ wie dies der Zusammenhang ausweist. Wo aber *ἀναθεμα* sonst vorkommt Apg. 23, 14. 1 Kor. 12, 3, 16, 22 Gal. 1, 8, 9. ist der angegebene griech. Sprachgebr. entweder ganz unzulässig oder nur figurlich anwendbar (Vgl. Winer, Reut. Gramm. S. 20.). Da es nun überhaupt auch wahrscheinlicher ist, daß *π.* sich an den jüd. Sprachgebr. dieses Wortes angeschlossen habe, so stehen wir nicht an, denselben auch hier dem *ἀναθεμα* zuzusprechen. In der LXX. nämlich entspricht *ἀναθεμα* dem hebr. *עֲרִיר* und *ἀναθεματίζω* wie auch *ἀντιδιημι* dem Zeitwort *עֲרִירָה*. Das Wort *עֲרִיר* nun im Hebr. abgeleitet von dem im Arab. befindlichen Stammworte *ع ر س* *arcero*, bezeichnet gleichfalls die Absonderung von Menschen oder Thieren oder Städten für Jehovah; solche für ihn abgesonderte Dinge oder Wesen wurden aber alsdann in Folge dessen vernichtet oder getödtet, daher hat auch *עֲרִיר* die Bedeutung „Vertilgungsfluch“ Mal. 3, 24. Sach. 14, 11. und *עֲרִירָה* hat per met. effect. pro causa die Bed. „vernichten,“ Jer. 50, 21. Jes. 11, 25. Wollten wir nun den Sprachgebrauch von *ἀναθεμα* aus diesem alt-hebräischen ableiten, so würde es heißen können „ein zur Vertilgung Bestimmter.“ Es würde dann *π.*, mit andern Worten, für seine Brüder den Tod zu leiden bereit seyn. Es würde dann *ἀναθεμα* hier soviel seyn wie 1 Kg. 20, 42. *עֲרִירָה עָרָה*, welches die LXX. gut übersetzt: *ἀνδρα ὀλεθριον*. Dann wäre zu dem Ausspruche des Ap. zu vergleichen 2 Kor. 12, 15. Diese Bed. geben dem *ἀναθεμα* wirklich unter den Alten Hier. quaest. 9. ad Algas., Hilat. ad Ps. 8., unter den Neueren Justinian, Beauf., Elzner, Zeger, Ammon u. A. Gegen diese Bedeutung bemerkt aber Chrys. schon im allgemeinen, daß sie zu matt sei. Diejenigen, sagt der diese Stelle mit heiliger Entflammung commentirende Bischof, welche hier an den leiblichen Tod denken, *τῆς σφοδροτητος πορῶν κ. μακρὰν ἐστηκασιν. ἔ γὰρ καὶ ἑκάστην ἡμέραν ἀποθνήσκων κ. νιψάδας κινδυνῶν θείας, κ. εἰπων· τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπο τ. ἀγαπῆς τ. Θεοῦ; θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ λιμός ἢ διωγμός; κ. οὐκ ἀρκεσθῆις τ. λεχθῆσιν, ἀλλ' ὑπερβας τ. οὐρανόν κ. τ. οὐρανόν οὐρανοῦ, κ. ἀγγέλους, κ. ἀρχαγγέλους, κ. πάντα τα ἀνω περιδραμῶν κ. συλλαβῶν ὁμοῦ τ. παρόντα κ. τ. μέλλοντα, τα*

ἀφαιμένα, τα νοουμένα, κ. λυπηρά κ. χρηστά, κ. οὐδὲν ὅλως ἀφαις, κ. οὐδὲ οὕτω πορευθεὶς, ἀλλὰ κ. ἕτεραν τοσαυτην πεισιν τ. οὐκ οὐσαν ὑποστησάμενος, πῶς ὡς μέγα τι λεγὼν μετ' ἐκείνα πάντα, θανάτου τ. προσκαιροῦ ἐμνημονεύσαν ἄν; Besonders spricht dagegen, daß, nehmen wir diese Ausl. an, das ἀπο Κοῦ keine passende Erkl. leidet. Denn es muß alsdann entweder ἀπο in der seltenen Bed. von ὑπο genommen und Christus als der Veranlasser des Todes angesehen werden. Es könnte dann der rabb. Sprachgebr. verglichen werden, in welchem וְיָ מָהוּ eine gewöhnliche Formel ist. Dieser Zusatz wäre aber hier allzu müßig, und wenn er auch nicht müßig wäre, so würde man sich doch nicht erklären können, warum der Ap. sich gerade von Christo und nicht vielmehr von Gott zum Tode verdammt wissen will. Oder man müßte mit Etsn. und Carpz. das ἀπο Κοῦ mit ἡρώουην verbinden, welches aber ein im Griech. ungebrauchlicher Latinitismus wäre (petere ab aliquo; im Griech. ἀρξασθαι τῷ Θεῷ oder πρὸς τ. Θ.). Diese Constr. wäre an sich hart, und man könnte dabei eben so wenig begreifen, warum der Ap. gerade diesen Zusatz macht. Wir ziehen es daher vor, dem ἀναθεμα eine Bed. zu geben, welche das entsprechende בָּרָה im neu-hebr. oder rabb. Sprachgebrauche hat, und welche auch in allen neutestamentlichen Stellen, wo es vorkommt, vorwaltet. Bei den Rabb. bezeichnet nämlich בָּרָה einen Bann, wor durch Jemand von dem Umgange, dem Synagogenbesuch und anderen Vorrechten ausgeschlossen wird. Es konnte diese Bed. aus der alttestamentlichen sich entwickeln, und schon Ebr. 10, 8. wird das בָּרָה über das Eigenthum eines Strafbaren in Verbindung mit dessen Ausschluß aus dem הֵיכָל הַקֹּדֶשׁ erwähnt. Die späteren Rabbinen unterschieden einen dreifachen Bann. Der erste, leichteste Grad war סְעֻדָּה (seclusio), dieser Bann bestand in der vier Ellen weiten Entfernung von allen Hausgenossen und dauerte einen Monat. Der zweite Grad war בָּרָה; mit dem in diesem Grade Stehenden darf Niemand lernen, handeln, essen, trinken; auch der Zutritt zur Synagoge (nach dem Talm. Tract. Middot durften sie freilich in den Tempel; allein wahrscheinlich nur ins atrium gentium, wo auch die Unreinen seyn durften) ist ihm verwehrt. Der dritte Grad des Bannes hieß מַהְרָה (vgl. über die Etymologie dieses Worts Jost, Geschichte der Israeliten

ten, Th. 3. S. 150.) Mit ihm war Absonderung von Gottesdienst und Umgang für immer verbunden. R. Salomo sagt: Wer mit Schammatha verbannt ist, ist wie das Fett an den heißen Ofen geschmiert, es trocknet ein und kehrt nie wieder. Wie fürchtbar bei den Juden das Bannsprechen war, sieht man aus der schaudererregenden Bannformel in Bugtorf's Lexicon Talm. p. 328. Noch mehrere der Art hat Imbonati, Bibl. Rabb. p. 450. sqq. Bezeichnet demnach ἀνάθεμα hier den durch den Bann Verfluchten, so ist das ἀπο auch sehr natürlich aufzufassen als Bezeichnung des Terminus, wie Gal. 5, 4. κατηγορήσθμεν ἀπο τοῦ Χοῦ. Das Χριστος nehmen nun mehrere Erkl. metonymisch als Bezeichnung des Körpers Christi, nämlich der Gemeinde. So Grot., Hammond, Seiden u. A., wie auch Theod., zwar nicht hier, aber zu 1 Kor. 16, 22. das ἀνάθεμα erklärt: ἄλλοτριος ἔστω τ. κοινοῦ σώματος τ. ἐκκλησίας. Allein Χρ. kann nicht geradezu für die Gemeinde stehn, nur in gewissen Beziehungen, und zwar bezeichnet es alsdann immer die unsichtbare, innere Gemeinschaft der Gläubigen. Schwerlich würde es bei P. die äußere Kirchengemeinschaft bezeichnen, und schwerlich würde P. dieses als den allergrößten Liebesbeweis angeführt haben. Natürlich ist wohl nur die älteste Auffassung, welche unter Χριστος Christum selbst, die Gemeinschaft mit ihm und alle Güter des Heils versteht, die in seiner Gemeinschaft zu finden sind. So Orig., Chrys., Theod., Desl., Calv., Bucer, Witsius, Beng. u. A. Vortreflich sprechen über die Liebe, die P. hier ausdrückt, folgende Erkl. Chrys.: καὶ γὰρ πελαγους παντος εὐρυτερα κ. φλογος ἀπάσης σφοδροτερα ἦν αὕτη ἢ ἀγάπη, κ. οὐδεις αὐτὴν κατ' ἀξίαν ἀναγορεύσαι δυνασται λογος ἀλλ' ἐκεῖνος μονος οἶδεν αὐτὴν ὁ μετὰ ἀκριβείας αὐτὴν πησαυμένος. Photius: ὃν οὐδεν δυνατόν χωρῖσαι τ. ἀγάπης τ. Θεοῦ, οὐ θάνατος ἀπειλουμένος, οὐ ζωὴ προτεινομένη, οὐ τὰ ἐκείθεν ἀπλῶς, οὐ τὰ ἐνταῦθα, οὐχ ὅπερ ἐν τις ἐπινοήσῃ, ὃν τοίνυν οὐδεν χωρῖσαι δυνατόν, πῶς αὐτος ἐκουσιως ἀφίσταται; τι οὖν ἐστὶ τοῦτο; πῶς συμβήσεται τ. ἀσυμβαντα; πρῶτον μὲν φάμεν, ὅτι οὐκ ἐστὶ ταῦτα ἐναντία. οὐ γὰρ ἐστὶν ἐναντίον το ἀγαπᾶν τ. Χον οὕτως ὥστε μητε δια κολάσεως μητε δι' ὑποσχέσεως πάσης ἀφίστασθαι τ. ἀγάπης αὐτοῦ, κ. το ἀγαπᾶν τον πλησιον οὐ-

τως, ὥστε τ. σωτηριαν αὐτῶν ἴσῃν κ. μείζονα τῆς ἰδίας ἡγεῖσθαι σωτηρίας, οὐκ οὖν ταῦτα ἐναντία ἄλλα κ. μᾶλλον συν-
 ρθοντα. ὁ γὰρ ἀγαπῶν ἀδελφον αὐτοῦ, ἀγαπᾷ καὶ τ. δεσπο-
 την κ. ἐμπάλιν. ναι, φῆσι τινες, ἀλλ' ἐνταῦθα προκρίνει τὴν
 τοῦ πλησιον ἀγάπην τῇ πρὸς τ. Θεον, κ. εὐχεται ἐκείνους
 ἀπαρνησασθαι τοῦ ἐκείνους κερδοῦσαι. ὁ δὲ Χριστὸς φῆσιν·
 ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἡμῶν, οὐκ ἔστι μου ἀξίος· ἀλλ'
 οὐκ ἔστι τοῦτο φιλεῖν ὑπὲρ τ. Χον. τι γὰρ ἦν το φιλεῖν ἐκει-
 νους; το οἰκειῶσαι αὐτοὺς τῷ Χῳ. πῶς οὖν ἔστι φιλεῖν ἐκει-
 νους ὑπὲρ τ. Χον, ὅπου κἀκείνους εἰς τ. φίλιαν κ. ὑπακοήν
 ἔλκυσαι ἐσπευδε τ. Χοῦ; — — κ. γὰρ διίσταμενος Π. ὑπὲρ
 τ. δοξης τ. Χοῦ κ. τῆς ἐν αὐτῷ τῶν Ἰουδαίων ἐνωσεως, ῥᾶν
 παλιν ἡνοῦτο κ. συνῆπτετο, ὥσπερ τις πῶλός μικρον τῆς μη-
 τρος ἀποσπασθεὶς, κ. οὕτως παλιν αὐτὸς τε ἐσωζέτο, κ. ὁ
 Χος ἐπὶ πλέον ἐδοξάζετο, κ. το Ἰουδαίων ἔθνος ἐσωζέτο, κ.
 αἱ διαθῆκαι κ. ἐπαγγελίαι εἰς περας ἤρχοντο. μᾶλλον δὲ οὕ-
 τως διίσταμενος οὐ διίστατο ἄλλα πλέον ἡνοῦτο. ἢ οὐ δοκεῖ
 σοι ὅτε Τιμοθεον περιετέμνεν, ὅτε αὐτὸς ἡγνίσατο, ὅτε τα
 τοῦ νομοῦ ἔτελει τ. χάριν κηρύσσων, ὅτι τροπὸν τινα πρὸς
 τ. χάριν ἔδοκει διίστασθαι κ. ἐαντῷ ἐναντιοῦσθαι; ἀλλ' οὕτε
 διίστατο οὕτε ἐαντῷ ἡναντιοῦτο. ὑπὲρ γὰρ τ. χάριτος κ. τοῦ
 προσαγαγεῖν παντὸς τ. Χῳ κ. ταῦτα κ. τὰλλα πάντα ἐπρα-
 τεν. Bengel: Verba humana non sunt plane apta, quibus
 includantur motus animarum sanctarum, neque semper iidem
 sunt motus illi, neque in earum potestate est, tale semper
 votum ex sese elicere. Non capit hoc anima non valde pro-
 vecta. De mensura amoris in Mose (Exod. 32, 32.) et Pau-
 lo non facile est existimare. Eum enim modulus ratioci-
 nationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum
 animos non capit parvulus. Apud ipsos illos duumviros
 intervalla illa, quae bono sensu ecstatica dici possint, subi-
 tum quiddam et extraordinarium fuere. Witsius: per-
 suasus sum, non esse illos harum rerum aestimatores, qui
 cogitationes suas longe supra illius quae plerumque obti-
 net et laudari solet charitatis teporem extollere non didice-
 runt. Si quis quodammodo saltem divini amoris raptus ex-
 pertus est, is demum rite cognoscet, omnia sic amantis vo-
 ta et verba ad vivum resecanda non esse. Dem ist auch ganz

so; die Einwendungen gegen diesen portentosus amor, wie ihn Bucer nennt, kommen nur von einer kühlen Betrachtungsweise her, welche ganz vergift was ein liebendes Gemüth in der Gluth der Begeisterung auszusprechen fähig seyn kann. Ebensovienig werden wir uns daher entschließen können anzunehmen, daß P. bloß eine gewöhnliche, sprüchwörtliche Redensart der Morgenländer angewandt habe. Die Araber nämlich, um ihre starke Liebe zu bezeugen, bedienen sich des Ausdrucks *نفسى الفدا لك* „meine Seele ist Loskaufung der deinen.“ So in dem Verse:

روحى الفدا لاحبائى وان تقضوا
عهد المصون الذى العهد لا نقضا

Vgl. Caab Ben Zohair, ed. Lette Lugd. Bat. 1748. p. 97. sqq. und Schultens zu Haririi Consessus, Franeq. 1731. p. 83. Maimonides zu Sanhedrin, fol. 18, 1. zur Erl. des talm. Ausdrucks *הריני כפרתך* „Siehe ich bin deine Loskaufung, Sühne,“ bemerkt daß er ein gewöhnlicher Ausdruck der Liebe sei. Allein schon die gewichtvolle Art, wie P. seine Worte einleitet, erlaubt uns nicht eine bloß sprüchwörtliche Redensart anzunehmen, welches auch dann um so weniger möglich ist, wenn wir *ἀναδεμα ἀπο Χοῦ* nicht vom Tode Pauli verstehen. Man vergleiche übrigens über *ἀναδεμα* in dieser Stelle die sehr gelehrte Abhandlung von Witsius, *Miscellanea Sacra* T. II. und De Prado *Obs. selectae*, ed. Fabric. Hamb. 1712. ad h. l. Wir schreiten nunmehr zur Erl. der übrigen Worte, wobei sich uns noch eine verschiedene Auffassung des Sages zeigen wird. — *Ὑπερ τ. ἂδ.* Wir können das *ὑπερ* in seiner engeren Bed. „anstatt, an der Stelle von“ nehmen. Das Wörterbuch Baal Aruch führt unter *ל* die bei den Rabbinen gewöhnliche Formel *הריני כפרתו* auf, und bemerkt dabei, sie bedeute so viel als *הריני בתקומו לקבל עונותיו* „Siehe da bin ich an seiner Stelle seine Schuld zu tragen.“ Nach dem ihnen bei Anwendung jener Formel gewöhnlichen Sprachgebr. müßte also das *ὑπερ* ganz die stellvertretende Bed. haben. Auch in dem griech. Sprachgebr. hatte *ὑπερ* in Verbindung mit *περιπατάω* diese Bed. Witsius, de Prado, Beng. machen darauf aufmerksam, daß die Juden wirklich von dem Reich Christi ausgeschlossen werden

sollten, daß also, wenn P. an ihrer Statt ein von Christo Verbannter werden wollte, das ὕπαρ in der stellvertretenden Bed. zu nehmen sei. Doch dünkt es uns vorzüglicher die Bed. des ὕπαρ nicht zu urgiren, sondern es in der allgemeineren zu nehmen „zum Besten für.“ — T. συγγενῶν μου κ. σ. Dies drückt aus inwiefern ihm die Israeliten, dem menschlichen Gefühle nach betrachtet, so theuer sind, während V. 4. und 5. anzeigt, inwiefern sie ihm als Gläubigem so wichtig seien. In dem hinzugefügten κατὰ σάρκα hat σαρκὶς die Bed. „die leibliche Abkunft.“ im Gegensatz zu einer geistlichen Verbindung. — Ἡὕχομην. Die Vulg., Eyp., Ambr., Pel., Vucer, Heum. u. A. übersetzen es im Latein. durch das Imperf. indicat. und dadurch entsteht noch eine Erklärungsweise, welche von den bisher angegebenen verschieden ist. Pel. nämlich und nach ihm Andere erklären: optabam aliquando cum persequerer Xm. Der Zusammenhang, den dieser Satz zufolge dieses Verständnisses mit dem vorhergegangenen haben soll, ist dann folgender: „Ich habe (im Schluß des 8ten Cap.) die Liebe Christi zu uns (oder wie Heum. will: meine Liebe zu Christo) so eindringlich in ihrer Größe beschrieben, daß ich nicht umhin kann hinzuzusetzen, wie sehr es mich betrübt früher gewünscht zu haben, um meiner Brüder willen lieber durch einen Bann von Christo geschieden zu bleiben.“ Die Erkl. indessen zerreißt ganz und gar den Zusammenhang. Ueberdieß stände diese Bezeugung des Schmerzes, sobald sie in unmittelbarer Verbindung mit dem Schluß des achten Cap. gedacht werden soll, viel zu abgesondert von den letzten Versen des 8ten Cap. da. Die ganze V. 4. und V. 5. folgende Beschreibung der Vorzüge der Israeliten wäre eigentlich zwecklos, und eben so unnöthig müßte die nähere Beschreibung des ἀναθεμα durch das ὕπαρ τ. ἀδελφῶν μου erscheinen. Richtiger werden wir also an dieser Stelle das Imperfectum im Deutschen durch den Coniunct. übersetzen „ich möchte es wünschen.“ Und zwar drückt gerade der Indic. des Imperf. das Unmögliche dessen aus was man wünscht, weswegen man denn auch eigentlich nicht wünscht, während der Optativ die Möglichkeit des Gewünschten zugiebt, das Präsens die Gewißheit voraussetzt. — Ἄνθρωπος ἐγώ. Gram.: ipso qui tantum laborarum ne seiungar a Christo. Theod.: σποδρα

αρεωδίας παρενεθημε' κ. τα αὐτος ἔγω, τῶν ἤδη περὶ τ. ἀγαπῆς περὶ τ. Χον εἰρημενων ἀναμιμνησκων.

B. 4. Während P. B. 3. durch das τ. συγγ. μου κατὰ σ. ausdrückte, wie schon die menschlichen Gefühle ihn zur besondern Liebe der Juden bewogen, giebt er nun an, wie jeder Jünger Christi durch den besonderen Platz, den die Juden in der Oekonomie Gottes einnehmen als Canal des göttlichen dem Menschengeschlecht mitgetheilten Lichtes, zu besonderer Liebe dieses Volkes entflammt werden müsse. Es sind aber diese Vorzüge der Israeliten, die P. nachmahlt, solche die nicht auf ihren Verdiensten, sondern auf der freien Gnade Gottes beruhen. Chrys.: ἐκείνα τιθεσιν ἅπαντες τ. τοῦ Θεοῦ ὄψεσθαι ὅτιν ἐνδεικτικὰ, μόνον, οὐκ ἐκείνων ἐγκωμία. — Ἰσφαλιταί. Dieser Name ist ehrenvoll, weil er auf den ehrenvollen Namen zurückweist, welchen der Stammvater selbst von Gott erhalten hatte „Gotteskämpfer.“ 1 Mos. 32, 29. So wird er als besonders rühmendes Epitheton mit σπερμα Ἀβραὰμ verbunden 2 Kor. 11, 22. und dort sowohl als auch Phil. 3, 5. neben Ἐβραῖος gebraucht. Theod.: ἦν τοῦτο το ὄνομα καθάπερ τις κληρὸς εἰς τ. ἐργονους παραπεμψεν. — Ων ἡ υἱοθεσία. Indem Gott Israel für sein besonderes Eigenthum (ἡγῶν) erklärte, in welchem er selbst König war, konnte auch Israel sich einer Kindschaft, d. h. eines näheren Verhältnisses zu Gott rühmen. Darum wird auch Gott der Vater der Theokraten (5 Mos. 32, 6.), die Israeliten werden seine Kinder (5 Mos. 14, 1. 32, 5.) genannt. Doch wie die ganze israelitische Theokratie nur äußerlich vordauert, was der neue Bund innerlich gewährt, so ist auch diese υἱοθεσία der Israeliten nur äußerliche Annahme zur Kindschaft, bei welcher im Innern noch das π. δουλείας (Cap. 8, 14.) fortbauerte. Vgl. Gal. 4, 1. — Κ. ἡ δοξα. Die einfachste Erkl. dieses Worts ist die, daß es entweder als eine Epegegesis von υἱοθεσία angesehen wird oder als mit demselben ein Hendiadypoin bildend. Jene Annahme der Israeliten zur Kindschaft gab ihnen herrliche Vorrechte, so daß dieselbe hätte υἱοθεσία τῆς δόξης genannt werden können. So versteht es Orig., Theod., Chrys., Anf., Junnius, Calov. u. A. Indes könnte auch δοξα hier per meton. effect. pro causa die Bundeslade Israels bezeichnen, welche 1 Sam. 4,

21, 22. כְּנִיזָּה genannt wird. So Calv., Grot., Rosp. Oder, was noch mehr für sich hätte, es könnte die *doša* hier jene sichtbare Erscheinung Gottes anzeigen, welche im A. T. כְּנִיזָּה genannt wird. Nach der Darstellung des A. T. nämlich erscheint Gott nicht selbst, sondern in einem ihn offenbarenden Wesen, welches theils mehr theils weniger persönlich gefaßt wird. Gewöhnlich erscheint als Repräsentant Jehovah's der Engel Gottes מַלְאָכִים (vgl. darüber die gründliche Abhandl. von Bitt., *Observv. sacrae*, T. II., de angelo sacerdote.) und als solcher wird er identificirt mit Jehovah 1 Mos. 16, 17. womit vgl. B. 13. 1 Mos. 3, 11. womit vgl. B. 16. 2 Mos. 3, 2. vgl. B. 4. besonders 2 Mos. 34, 5. und 33, 19. Derselbige, der 2 Mos. 32, 34. und 33, 2. der Engel Gottes hieß, wird 2 Mos. 33, 14. das Angesicht Gottes genannt. Ja Jes. 64, 9. wird von einem Engel des Angesichts gesprochen. Nach einer andern minder hypostasirenden Auffassung wird dieser Offenbarer Gottes als seine Herrlichkeit dargestellt, insofern die Herrlichkeit, das Ausstrahlen eines Wesens, eben so sehr das Hervortreten desselben aus seiner Verborgenheit anzeigt, wie das Enthüllen des Antlitzes. Diese Herrlichkeit Gottes erscheint vorzugsweise als Repräsentant Jehovah's in der die Bundeslade bedeckenden Wolke, aus der Gott zu Mose sprach (2 Mos. 40, 34, 35. 3 Mos. 9, 6. 2 Mos. 25, 22.). Und zwar ist dieses Wohnen, wie R. Bechai sagt (*Buxt. de arca foed. c. 10. p. 109.*), nicht als eine Einschränkung des allgegenwärtigen Gottes zu denken, sondern es ist wie das Erfülltwerden einer am Meere gelegenen Höle durch Wasser, ohne daß das Meer kleiner wird. Doch auch außerdem, wenn von der Erscheinung Gottes die Rede ist, wird von dem Erscheinen seines כְּנִיזָּה gesprochen. Ez. 1, 20. 10, 4. 1 Kg. 8, 10. Der Targum endlich braucht stets כְּנִיזָּה als Umschreibung Gottes und auch die LXX. hat an einigen Stellen, wo vom Erscheinen Gottes die Rede ist (Jes. 6, 1.) *doša* τ. *θεοῦ*, ohne daß im Hebräischen das entsprechende כְּנִיזָּה steht. Daß nun! P. hier als einen besonderen Vorzug der Israeliten die Theilnahme an jenen Theophanien an geben wolle, ist die Meinung von Thom. A., Beza, Justin., Turr., Heum. u. v. A. Ein Vorzug war dies nun allerdings, indeß möchte doch von dieser göttlichen Erscheinung nicht wohl

gesagt werden können, daß sie auf dieselbe Art Besizthum der Israeliten war, wie das was N. außerdem anführt, zudem da der zweite Tempel, nach dem ausdrücklichen Ausspruche der Juden, der Schekina ermangelte. Dazu kommt, daß man, wenn *doša* hier das hebr. *דָּשָׂא* bezeichnen soll, durchaus den Zusatz *u. Jesu* erwarten würde, wenn man nicht etwa sagen wollte, daß der Ap. nicht die hebr. Phrase nachbildete, sondern die chaldäische, wo *ܕܫܐ* absolute steht. Wir ziehen es aus den angegebenen Gründen vor bei der zuerst genannten Erkl. zu bleiben, nach welcher *doša* im allgemeinen die preiswürdigen Vorzüge des Volks Gottes bezeichnet. — *Αἱ διαθήκαι*. Hätte der Mensch die Idee eines Bundes des Unendlichen mit ihm dem Staube erfunden, so wäre es die kühnste und verwergeſte. Nun da sie von Gott gegeben, ist sie die anbetungswürdigste. Von Noah an erfuhren alle Patriarchen die Auszeichnung dieser *διαθήκαι*, daher auch hier der Plur. gesetzt ist, wie Eph. 2, 12. Orig. will, daß *διαθήκαι* die einzelnen Erneuerungen der Gnadenversicherung Gottes durch die Propheten seien. Wenigstens sind wohl auch diese nicht auszuschließen. Unpassend scheint aber die Erklärung Bezas und Grot., daß *διαθήκαι* per met. für die Tafeln des Bundes stehen, denn dann wäre *νομοθεσία* überflüssig. — *Ἡ νομοθεσία*. Das Wort wird auch bei den Profanschr. gleich mit *νομος* gebraucht. So auch 2 Makk. 6, 23. Die Geseze Israels zeichneten es aus vor andern Völkern, daß dieselben es darum beneiden mußten, 5 Mos. 4, 5, 6. Ps. 147, 19, 20. Vgl. Röm. 8, 19, 2, 18, 19, 20. — *Ἡ λειτουργία*. Theod.: *ἡ νομικὴ λειτουργία*. Orig.: *sacerdotalia officia*. Es entspricht dem Hebr. *לְעֹלָם* 2 Mos. 35, 24. 30, 17. Im talm. Tractat Pirke Aboth, C. 1. findet sich ebenfalls *לְעֹלָם* und *לְעֹלָם* neben einander, indem es heißt: Simon der Gerechte sagte: Durch drei Dinge besteht die Welt, durch die *לְעֹלָם*, durch die *לְעֹלָם* und durch *לְעֹלָם*. Grot. will es verkehrterweise vornämlich auf das Paschalamm einschränken. — *Αἱ ἐπαγγελίαι*. Einige wie Justin., Grot., Carpz. wollen es gleich mit *εὐλογίαι* *לְעֹלָם* nehmen, und auf die Verheißungen beziehen, welche der Gesezefüllung ertheilt worden. Allein dann ist der Sinn matt. *Ἐπαγγελίαι* auch im Plur. bezeichnet nicht selten (Röm. 15, 8. Gal. 3, 16.

Hebr. 11, 13, 17, 33.) Verheißungen, und wohl mögen hier, eben so wie E. 3, 2. unter *loyia*, besonders die Weissagungen auf die mess. Zeit darunter verstanden seyn.

B. 5. Es ist dem Ap. darum zu thun die Vorzüge der Jesaelliten recht ins Licht zu stellen, um seine Liebe zu ihnen zu rechtfertigen. Zugleich ging aber auch daraus ihre Schuld deutlicher hervor. Ambr.: tanta praeconia nobilitatis Iudaeorum enumerat, ut omnibus pro his dolorem inculcat, quia, non recipiendo Salvatorem, praerogativam patrum et promissionis meritum perdiderunt, peiores gentilibus facti. Propensius enim malum est dignitatem perdidisse quam non habuisse. Hier. qu. X. ad Alg.: Christus, iste tantus ac talis, ab eis non recipitur de quorum stirpe generatus est. In quibus igitur tanta fuerunt bona, dolet cur nunc tanta mala sint. — *Ὁ οἱ πατρες*. Den Erzdätern beschloß Gott die Verheißungen zu geben, an sie knüpft sich also die ganze Herrlichkeit des messianischen Gottesreiches (Röm. 11, 128.). Obwohl alle ausgezeichneten Männer des A. B. *πατρες* genannt wurden (Sirach 44. die Ueberschrift und B. 1. ff., eben so heißt David *πατηρ* Apg. 2, 29.), so ist es doch wahrscheinlicher, daß hier die Benennung im engeren Sinne sich nur auf Abraham, Isaak und Jakob bezieht, denen die Verheißungen geschehen, und nach welchen Gott sich zu nennen sich herabließ 2 Mos. 3, 13., wo Gott heißt *אברהם אבינו* vgl. Matth. 22, 32. — *K. εἰς ὃν ὁ Χ. το κατὰ σ.* Dies ist die größte Gnadenbeweisung Gottes, deren Israel gewürdigt worden ist — der Messias selbst ist aus diesem Geschlecht hervorgegangen. Calv.: neque enim nihil aestimandum est, cognatione carnali cum mundi servatore cohaerere: nam si honoravit universum hominum genus, quum se naturae communione nobis copulavit, multo magis eos, quibuscum habere voluit arctum coniunctionis vinculum. Ueber *κατὰ σαρκὰ* vom Messias gebraucht vgl. Röm. 1, 3. — *Ὁ ὢν ἐνὶ πατρὶν θεὸς εὐλογητὸς εἰς τ. αἰῶνας ἀμην*. Es scheint, wenn wir ohne vorgefaßte dogmatische Meinung, den Ausdruck ergetisch prüfen, daß Christus selbst *θεὸς ἐνὶ πατρὶν* genannt werde. Da diese Auffassung sich als die zunächst liegende darbietet, werden wir sie zuerst entwickeln. Das Part. mit dem Ar-

tikel vertritt die Stelle des vorh. An. mit dem Relatio, wie öfter (Joh. 1, 18. 3, 13. 12, 17. besonders aber 2 Kor. 11, 31. wo in ähnlicher Verbindung steht: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν ὁ ὢν εὐλογητός εἰς τ. αἰῶνας), ist also aufzulösen in ὁ λόγος, wie der Syrer thut. Der Ap. hatte gerade hier Veranlassung das Höchste zu sagen was vom Messias sich sagen ließ, denn es war ihm ja darum zu thun den Juden zu zeigen, welch' unendlicher Gnadeneweis an ihnen es sei, daß sie in so naher Beziehung zum göttlichen Erlöser ständen. Dazu kommt daß das vorausgegangene κατὰ σαρκά, wie Orig., Theod. bemerken, hier eben so eine Beschreibung des Höheren in Christo nach sich zieht wie Röm. 1, 3. Das ἐν παντί soll das θεός genauer bestimmen, indem es anzeigt daß P. Christum mit dem der allein wahrer Gott ist, mit dem allmächtigen Jehovah selbst, gleich setzen will. Im Hebr. ist מְצַחַת וְיָהוָה und וְיָהוָה eben so wie bei den neutestamentlichen Schriftstellern (in der Offb. Joh.) das in der LXX. diesen beiden Worten entsprechende ὁ παντοκράτωρ Bezeichnung des allein wahren Gottes. Es wäre zu diesem Ende freilich angemessener, daß das θεός den Artikel hätte, doch steht θεός, auch wenn es den wahren Gott anzeigt, zumal wo es Prädikat ist, öfters (Joh. 1, 6, 13, 18. 3, 1. 2 Kor. 1, 21.) ohne Artikel. Hier konnte überdies wegen des eben vorausgegangenen ὁ ὢν nicht wohl der Art. gesetzt werden. Weit weniger empfiehlt sich die Erkl. von Beza, Limb. u. A. παντὶ als Masc. anzusehn und auf die Väter zu beziehen, über welche Christus erhaben sei. Vor εὐλογητός haben wir ein Comma zu setzen. Aus Andacht pflegten die Juden bei Nennung des Namens des höchsten Gottes, zumal wenn sie besondere Gnadeneweise desselben namhaft machten, dem Namen eine Dogologie beizusetzen. So Paulus Gal. 1, 5. 2 Kor. 11, 31. Insbesondere thaten sie dies auch, wenn sie die Lästerungen Anderer gegen den Namen Gottes erwähnten, s. zu Röm. 1, 25. Daher ist es zu erklären daß bei den spätern Juden, statt den Namen Gottes zu nennen, die Umschreibung gewöhnlich ist מְצַחַת וְיָהוָה, ja schon im N. T. finden wir ὁ εὐλογητός als umschreibende Benennung Gottes, Marc. 14, 61. So zeigt dann diese Dogologie, die sonst nur Gott zukommt (Luc. 1, 68. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. und die schon angeführten Stellen), daß der Erlöser, in un-

zertrennlicher Einheit mit Gott verbunden, nach Paulus, gleicher Ehre mit Gott theilhaftig werde. Als eine Parallele kann verglichen werden Offb. 5, 13. wo dem Lamme dieselbe erhabene Doro-logie gebracht wird wie dem höchsten Gotte. Man könnte nun einwenden, daß es dem paulinischen Lehrbegriff zuwider gewesen sei, Christum mit dem Vater an Wesen und Macht vollständig gleich zu setzen. Doch ist dies mit nichten der Fall. Allerdings ist nach dem Lehrbegriffe Pauli Gott der Vater der Urgrund alles Seyns, es giebt nur Einen Gott als Urquell alles Seyns 1 Kor. 8, 6. Joh. 5, 26, heißt es nach derselben Ansicht, daß der Vater dem Sohne die Macht gegeben das Leben zu haben in sich selber), der Sohn ist nur ein Abbild seines Seyns Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4. (Mit dem hier von Paulo gebrauchten εἰκὼν ist gleich εἰκονισµα Hebr. 1, 8.). Allein eben als Abbild des göttlichen Seyns ist auch der Sohn in nichts von dem Vater unterschieden, sondern drückt Gottes Seyn vollkommen aus. Wie die Kirche es bezeichnet, ist die ἀγερνησία die einzige Eigenschaft, die der Vater allein besitzt. In dem Sohne wohnt wesenhaft die ganze Fülle des göttlichen Lebens, Kol. 2, 9. Er hat ὡς τὴν θεοῦ, Phil. 2, 6. In 1 Tim. 3, 10. dürfte allerdings die Lesart ὅς die richtigere seyn, allein es wird der Sohn geradezu θεος genannt Tit. 1, 3. 2, 13. Darum ist denn auch der Sohn der Gegenstand der Anbetung aller Engel und Menschen, Phil. 2, 10. Man kann nicht als eine widersprechende Stelle 1 Kor. 8, 6. anführen, denn die κυριότης (welche Christo als dem Offenbarer des verborgenen Gottes, als dem Herrn des zu Einem großen Gottesstaate vereinigten Geisterreiches vorzugsweise gebührt) schließt die θεότης eben so wenig aus, als die θεότης die κυριότης. Auch widerspricht der Gleichheit des Göttlichen in Christo mit dem Vater nicht 1 Kor. 15, 22 — 29., denn in dieser Stelle wird uns eben so wie 1 Kor. 8, 6. nicht bloß von dem Göttlichen in Christo gesprochen, sondern von dem Erlöser nach seiner ganzen göttlich-menschlichen Persönlichkeit, der dann seine Herrschaft dem Vater übergiebt wenn die Erlösung subjective der sündigen Menschheit zu Theil geworden und Gottes Leben durch die ganze Masse der gläubigen Menschheit verbreitet ist. Richtig daher Aug. zu jener Stelle, de trin. l. I. c. 8.: X. in quantum Deus est, nos cum illo subiectos habet, in quantum

sacerdos, nobiscum illi subiectus est. Was demnach P. über das Verhältniß des Sohnes zum Vater und des mit der Menschheit verbundenen *עִשְׂרֹן* *ו. יְהוֹנָן* zu Gott selbst lehrt, ist vollkommen übereinstimmend mit Johannis Lehre. (Vgl. die treffliche Schrift: Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus, als Christologen, Riga 1786.). Ja es läßt sich zeigen, daß die jüdische Theologie in den Jahrhunderten nach Christo eben so eine Identität der Persönlichkeit des Messias mit Gott annahm und lehrte. Einerseits wurde von diesen Theologen der Messias als heiliger Mensch geschildert, welcher aus dem Stande der Erniedrigung zum Stande der Erhöhung gelangen sollte (Maji Theol. Iud. loc. VIII. §. 12. Martini, Pugio fidei, passim), andrerseits als die Schechinah selbst (Sommeri Theol. Soharica, Thesis VIII. p. 35. et 38. sqq. Bertholdt, Christologia, p. 132. et 133.). Nach der Lehre des Buchs Sohar (dessen Abfassung wohl zufolge der besonders von Schödtg. gegen Gläsern urgirten Gründe nicht später als in das zweite Jahrhundert nach Christo zu setzen ist), spiegelt sich der Alte in dem *קטן קטן*, dem Kleinen Antlitz, von diesem ergießt sich das Licht auf alle Geschöpfe, und alle strahlen ihr empfangenes Licht wieder dem Alten zu (Idra Rabba, Sect. VIII. §. 126.). Dasselbe kleine Antlitz heißt auch Schechinah (d. i. die Fülle Gottes) und wird *קדקדק* *קדקדק* d. i. *עִשְׂרֹן* genannt, es ist der Anfang aller Creatur. Es heißt auch Metatron (mediator) und begreift die obere und die untere Welt im Centrum, weil es nach dem Bilde Gottes geschaffen. Dies sind die buchstäblichen Ausdrücke darüber im Sohar. Uebereinstimmend damit lehrt das Buch Jezirah (dessen Zeitalter sich nicht bestimmen läßt, das aber schon in der Gemarah citirt wird, so daß es nicht wohl später als ins 5te Jahrhundert fallen kann). Es heißt daselbst (Liber Iezira, ed. Rittang. Amst. 1642. §. 2.): „Die zweite Intelligenz ist die erleuchtende, sie ist die Krone der Schöpfung *קוֹנֵן הַמַּלְאָכִים* *קוֹנֵן*, der mit der Einheit völlig gleiche Glanz, der über alle Häupter erhaben.“ Vermöge dieser Vorstellung von dem Uroffenbarer Gottes, welcher die ganze Fülle des göttlichen Lebens in sich aufnehmend sie auf die anderen Wesen ausstrahlt, und vermöge der Ansicht, daß eben dieser Uroffenbarer und Vermittler der höheren und niederen Welt in der Menschheit des Messias erschienen

sei, wird denn auch der Messias von den jüdischen Theologen als identisch mit Gott betrachtet. Er führt den allerheiligsten Namen Jehovah und auch den Namen *ischn* d. i. *ischn* *ischn* *ischn*, welches dann vollkommen damit übereinstimmt, daß Paulus ihm hier die Dogologie beilegt (Sommeri Theol. Soharica, p. 78. Maji Theol. Ind. I. VIII. §. 1. Schöttg., Horae Hebr. T. II. p. 8.). Mit diesen Lehren der jüdischen Theologen sind ferner auch die Reime derselben, die schon die Apokryphen liefern, zu vergleichen (B. d. Weish. 7, 22, 25. Sir. 1, 4, 9. E. 43.). — So scheint sich denn in der That nach historischen Gründen eben so sehr als nach grammatischen die angegebene Auffassung des Ausspruchs als die richtigste zu bewähren.

Die angegebene Erklärung dieses Ausspruches Pauli ist denn auch von den meisten ältern und neuern Erklärern vertheidigt worden, von Orig., Ignat., Tert., Cypr., Aug., Ambr., Theod., Athan., Oek., Cassian, Calvin, Mel., Wolf, Heum., Chr. Schmid u. v. A. Auch gründeten mehrere der genannten Ausleger gerade auf diese Stelle gegen die Beyweiser der Gottheit Christi einen Beweis. So stimmt denn also alles, auch die exegetische Tradition, zusammen, um die angenommene Erklärung zu bestätigen. Dennoch sind seit Erasmus manche abweichende Erklärungen versucht worden, die aber — zu ihrem eigenen Nachtheil — wieder unter einander selbst sehr stark von einander abgehen. Der erste, der eine andere Auslegung vorschlug, war Erasmus, welcher in der vermehrten Ausgabe seiner Anmerkungen, gleichsam um bei dieser Stelle seinen ganzen Scharfsinn zu zeigen (denn in der Paraphrase übersetzt er der gewöhnlichen Erklärung gemäß), drei, ja vier Interpunctionen angab, nach denen ein verschiedener Sinn entstände. Ihm folgten dann Andere. Zuerst schlägt Eras m. als zulässig vor, hinter *κατα* *κατα* einen Punkt zu setzen, und die Dogologie ganz und gar auf den Vater zu beziehen, als eine Lobpreisung für seine an den Israeliten bewiesene Gnade. So Enjeddin, Whiston, Semler. Doch dagegen ist, daß erstens das *κύριος*, welches Prädicat zu *θεος* seyn müßte, gegen die Regel hinter seinem Subject *θεος* stände. Bengel nämlich und schon vor ihm Faust. Socin. bemerkten, daß im Hebr. das *יהוה* und danach im Griech. das *κύριος* in den Dogologien stets voran-

stehe, und in der That findet sich nur M. 68, 20. in der LXX. eine Ausnahme hiervon. Besonders aber spricht dagegen, daß alsdann das *ὡς* ein völlig müßiger und höchst unnatürlicher Zusatz wäre. — Sodann giebt Erasmus an; daß man hinter *παρὼν* interpungiren, und das *ὅ* *ὡς* *ἐστὶ* *παρὼν* als Beschreibung Christi im Gegensatz zu dem *το* *κατὰ* *σαρξ* ansehen könne, von *θεος* an aber eine Dogologie annehmen. Denselben Weg schlägt ein Locke, Clarke, Justi, Ammon. Bei dieser Interp. verschwindet allerdings das Gezwungene der vorigen einigermaßen, es hat nämlich das *το* *κατὰ* *σαρξ* alsdann einen Gegensatz, und *ὡς* ist nicht mehr überflüssig; allein auffallend ist dann einerseits das Unbestimmte in dem Ausdrucke *ὅ* *ἐστὶ* *παρὼν*, welches nicht durch das *ἐστὶν* *παρὼν* Joh. 8, 31. entschuldigt werden kann, andererseits die Hintenanstellung des Präd. *εὐλογητός*, auch würde endlich, da *θεος* dann Subj. ist, der Artikel dabei erwartet werden. Die anderen Mißdeutungen des Ausspruchs übergehen wir als unbedeutend, und erwähnen nur noch die Ausflucht der Socinianer, welche meinen, durch das hinzugefügte *ἐστὶ* *παρὼν* zeige es sich deutlich, daß *θεος* hier im allgemeineren Sinne „Herr, Herrscher“ zu nehmen sei. Noch willkühlicher als die Mißdeutungen sind die Veränderungen der Lesart. Erasmus zeigt an, daß in einigen Handschriften des Cyprian, Hilarius und Chrys. in den Citaten *Deus* fehle, allein dies ist nur Schreibfehler, es steht in den bessern Handschriften. Grotius behauptet, auch der Syrer drücke es nicht aus, doch fälschlicherweise, der Syrer übersetzt deutlich „der Gott über alles ist.“ Stolz in seiner Uebersetzung läßt es hinweg. Außers dem wollen Whitby, Crell, Taylor u. A. statt *ὅ* *ὡς* lesen *ὡς* *ὅ* „denen auch Gott der Hochgelobte angehört,“ eben so sehr gegen alle Handschriften, als gegen den gefunden Verstand. Es ist über diese Stelle insbesondere zu vergl. die Dissert. von Siegm. Baumg., Comm. ad difficiliora verba Rom. 9, 5, Halae, 1746. und Flatt, Annot. ad loca quaedam Epist. ad Rom. 1801, p. 18—27.

B. 6. Wie nun? — konnte vom stolzen Juden gefragt werden — Du verdammt uns alle, weil wir an deinen Christus nicht glauben, und willst somit Gott selber der Unzuverlässigkeit beschuldigen, der doch verheißen hat, daß ganz Israel in den

messianischen Staat aufgenommen werden soll? — P. erwiedert, daß schon von Anfang an die Verheißung Gottes nicht beabsichtigt habe, jedem Israeliten als Israeliten das messianische Reich zuzusichern. Calvin: quia voti sui fervore quasi in ecstasin raptus fuerat P., iam ad suas docendi partes redire volens, speciem correctionis adhibet, acsi seipsum ex immodico cruciatu colligeret.

Zweiter Theil: Gott erkennt weder leibliche Abkunft noch Werke des Menschen als Ansprüche auf Begnadigungen, B. 6 — 14.

Ὅχι οἷον δὲ ὅτι ἐκπεπτωκεν ὁ λ. τ. θ. Das **τοῦ** nehmen richtig schon die ältern Ausleger, Def., Theoph., der Lat. als Adv. in der Bedeutung „wenn, gleichsam,“ und ergänzen demnach ein τοῦτο λέγω hinter οὐχ; das ὅτι ist alsdann pleonastisch mit οἷον verbunden, wie sonst auch bei Profanschr. und im N. T. ὅτι mit ὡς verbunden vorkommt (2 Thess. 2, 2.). Def.: οὐκ ἐπειδὴ ἐκπεπτωκεν ὁ λόγος τ. θεοῦ, ἀλλ' ἵνα τὴν πρὸς αὐτοὺς ἀγαπὴν ἐνδείξωμαι. Will man aber das ὅτι nicht pleonastisch seyn lassen, so könnte man das οἷον in seiner ursprünglichen Bedeutung als Relativ nehmen und vorher ergänzen ὡς τοιοῦτον δὲ λέγω. Auf jeden Fall ist eine von diesen beiden Auffassungen, die sich auch bei Calvin, Luther, Camerar., Carpz., Alberti u. v. A. finden, vorzüglicher als die dritte Erklärung, die von Erasm., Beza, Grot., Cocc., Benema, de Wette u. v. A. angenommen, daß οἷον hier so gebraucht worden, wie sonst οἷον τε und zu übersetzen sei „es ist aber unumgänglich, daß . . .“ Denn für diese Vertauschung finden sich nirgend Beispiele; naiv erscheint Heumanns Bemerkung, daß τε „ein sehr kleines Wörtlein sei und nur zur Zierrath diene,“ also auch fehlen könne. Wetstein will freilich Belege dafür beibringen; sie sind aber unpassend, indem darin entweder das Masc. des Rel. οἷος vorkommt, oder das Neutr. mit dem Dativ der Person; überdies folgt in derselben nach οἷος der Infinit. Denn, was noch mehr gegen jene Erklärung spricht, so ist ihr, wenn man immerhin die Auslassung des τε zugäbe, auch die eigenthümliche Constr. des οἷον τε entgegen, welches ja den Inf.

nach sich hat, so daß es heißen müßte, οὐκ ὅσον το ἐκπικνω-
κεται. — Λόγος heißt hier „Verheißung,“ wie ἡ ἐκ-
πικνωται, welches in der LXX. dem לִבָּי entspricht; wird hier
eben so wie jenes (Jos. 21, 45. 1 Kg. 8, 56. 2 Kg. 10, 10.) von
fehlschlagenden Versprechungen gebraucht. Da hiezu im N. T.
viele Belege (vgl. z. B. 1 Kor. 13, 8.), so ist schon deswegen die
Erklärung des Casaub., der es mit Betufung auf 2 Maff. 6, 8.
in der Bedeutung „aus dem Munde ausgehn“ nimmt und über-
setzt: at id fieri non potest, nam a Deo profectus est hic
sermo, unzulässig. — Ὁ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ
οἱ τοι ἰ. κτλ. Der Apostel will durch diese Worte bloß den
Dankes der Juden bekämpfen, als ob leibliche Abstammung ein
Vorrecht gewähre. Er verfährt hier ähnlich wie Cap. 3. am An-
fange. So wie er dort nicht abläugnete, daß der Jude vor dem
Heiden wirklich Vorzüge besitze, sondern nur zeigte, daß jener
auf um so sträflichere Weise bei alle dem so fündlich sich beweiße
wie der Heide, so gesteht er es auch hier zu, daß Israel und der
Same Abrahams einen Vorzug genießt, beschränkt aber den Be-
griff „Israel“ und „Same Abrahams,“ wie denn P. gleiches
weise auch in Cap. 2, 28. die Benennung „Jude“ einschränkt.
Und allerdings war es auch so, daß Gott, indem er dem Volke
die Befeligung durch den Messias verheißt, dieses nicht that, um
das ganze Volk als solches in das Gottesreich aufzunehmen, son-
dern stets nur beabsichtigte, das Heil aus der Mitte Israels hervor-
gehen zu lassen und diejenigen zum Genusse desselben zuzulassen;
welche sich den Bedingungen, unter denen es ertheilt wurde,
fügten. Höchst verderblich wirkte aber auf die Juden der Wahn,
als ob ihnen als Juden auch ein Anrecht auf die Vergnadigung
gebühre. Eben so rügt jenen Wahn Justin. M., Dial. cum
Tryph. c. 44. p. 140., ed. Ben.: κ. ἐξανατάτα εαυτοὺς ὑπο-
νοοῦντες δια το εἶναι τοῦ Ἀβραὰμ κατὰ σαρκὰ σπέρμα παν-
τὼς κληρονομοῦναι τὰ κατηγγελμένα παρὰ τ. Θεοῦ δια τ.
Χριστοῦ δοθῆναι αἰνά. In seiner Schroffheit spricht
sich derselbe im Talmud, Tract. Sanhedrin, E. 11. am Anfang in
den Worten aus, die seitdem allgemeiner Grundsatz der Juden
wurden: כָּל יִשְׂרָאֵל חֵדֵּשׁ עִלְמָא בְּיָמֵינוּ „Ganz Israel hat
einen Antheil an dem zukünftigen Leben.“ Von welcher Gesammt-
heit Israels dann die Gemarah zu jener Stelle nur die verschiede-

nen Arten von Kettern ausnimmt. Auch Christus bekämpfte den Wahn des Anrechts auf Vergnadigung durch leibliche Abkunft, Joh. 8, 39.; vgl. Matth. 3, 9. Gal. 3, 29. Und die Juden selbst gesehen, daß der zu Israel nicht zu zählen ist, der nicht ist wie Abraham. Nur daß sie, indem sie dieses sagen, der menschlichen Tugend ein Anrecht zugestehn. So Philo, de nobilitate p. 906. De praem. et poen. p. 919. und Abarbanel im Buche Nachalath Avoth, f. 183. c. 1.: הַיְהוּדִים הָיוּ מְשֻׁבָּדִים לְעֵשָׂר מִצְוֹת וְלֹא מִצְוַת אֱבְרָהָם „der Jünger, welcher von verderbten Sitten ist, auch wenn er zu den Kindern Israels gehört, ist doch nicht von Abrahams Jüngern, darum, daß er dessen Sitten nicht nachtrachtet.“

B. 7. Bei Abrahams Kindern selbst, will Paulus sagen, wird es schon offenbar, daß die leibliche Abstammung als solche kein Anrecht giebt. Ismael und die Edhne der Retura waren ebensowohl Kinder Abrahams als Isaac, ja Ismael war der Erstgeborene (denn daß er von einer Magd geboren, brauchte sein Recht so wenig zu schmälern, als es den von Mägden geborbenen Edhnen Jakobs deshalb geschmälert wurde), und dennoch ließ Gott die dem Erzvater ertheilte Verheißung durch Isaac erfüllt werden. Sehr anziehend und ähnlich der paulinischen ist die Darstellung, welche R. Jehuda Levita (lebte um 1140.) von der Offenbarung der freien Gnade Gottes in Erwählung der Begründer der Theokratie giebt. Er sagt (Liber Cosri, ed. Buxt. Bas. 1660. P. I. c. 95. et P. II. c. 12.): „Das דְּבַר אֱלֹהִים (diese Redensart, welche buchstäblich: „göttliche Sache“ heißt, ist von dem hebr. Uebersetzer wahrscheinlich für das arabische المعنى الإلهي „die göttliche Wesenheit“ gesetzt worden) hat sich von Anfang an in einer gewissen Reihe des Menschengeschlechts erhalten, und hatte Ein Mann mehrere Edhne, so ging es auf einen derselben über, der andere wurde davon ausgeschlossen. Jener ist dann gleichsam der Kern des Geschlechts, dieser mit den andern Ausgeschlossenen bildet die Schale. Nach dem Entschlusse Gottes wurde Ismael, ungeachtet er Erstgeborener war, verworfen als Schale (כְּשֵׁל), und Isaac erhielt das דְּבַר אֱלֹהִים. Eben so wurde Esau verstoßen, ungeachtet er der Stärkere, und Jakob

erhielt Canaan, ungeachtet er der Schwächere war." Der Zusammenhang, in welchem Levita dies sagt, zeigt zwar eine von der paulinischen Ansicht verschiedene Betrachtung jener Oekonomie Gottes, indeß hat sie viele Berührungspunkte mit der paulinischen. — Es könnte nun hier und noch mehr bei dem folgenden Beispiele von Jacob und Esau der Calvinist folgenden Schluß ziehen: Veruft sich Paulus, um die Art der Ertheilung des Zutritts zu dem innern Gottesreiche zu rechtfertigen, auf die Art der Ertheilung des Eintritts in das äußere Gottesreich, und wird der Eintritt in jenes so wie der Eintritt in dieses ertheilt, so folgt daraus das decr. absol. Denn P. beschreibt die Ertheilung der Stiftung der alten Theokratie als etwas bloß aus dem absoluten Willen Gottes hervorgegangenes, auch die Gegner des Calvinismus gestehen ein, daß der Grund, warum gerade die Juden zum Bundesvolk gemacht wurden, schlechthin in dem Willen Gottes zu suchen sei (daß die Juden nicht um ihrer Werke willen zum Bundesvolk erhoben worden, sagt Gott selbst 5 Mos. 9, 6. und häufig sprechen es die Propheten aus, indeß folgt daraus nicht, daß die Erwählung Israels ohne alle Gründe der Weisheit Gottes geschehen sei. Einige davon vermögen wir auch schon hier auf Erden einzusehn, das Ganze wird uns klar werden, wenn wir das Weltganze erkennen werden. S. Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts, S. 8. 18. ff.; Tholuck, Apologet. Winke zum Studium des. N. T., Berlin 1821.), folglich giebt Paulus zu erkennen, daß der Grund, warum Gott Einigen die unwiderstehliche Gnade und somit die Erlösung schenkt, auch schlechthin in dem Willen Gottes liegt. Allein diese Folgerung ist mit nichts anzuerkennen. In Bezug auf die äußere Theokratie läugnet P. nur, daß sie auf Grund von Anrechten wegen leiblicher Abkunft oder wegen der Werke ertheilt worden, ohne daß er dadurch sonstige in der Weisheit Gottes liegende Beweggründe zu verneinen beabsichtigt. Und was die innere neutestamentliche Theokratie anlangt, so findet in der Ertheilung des Zutritts zu derselben nur eine negative Uebereinstimmung mit der Ertheilung des Zutritts zu der alttestamentlichen statt, nämlich insofern als auch der Eintritt in das Reich Christi nicht auf den Grund leiblicher Geburt oder der Werke erlangt wird. Weil aber das Reich Christi etwas nicht bloß den äußeren Menschen angehörendes ist wie die jüdische

äußere Kirche, so findet von Seiten des Positiven aus erwogen der Unterschied statt, daß das Reich Christi nur unter einer Bedingung an die Menschen kommt, unter der, daß sie die Gnade nicht zurückstoßen. Insofern nun P. den Zutritt zu dem Reich Christi mit dem in die jüdische Theokratie vergleicht, hebt er nur die Ähnlichkeit des Zutritts zu beiden in negativer Rücksicht hervor, und will nur zeigen, daß bei dem einen wie bei dem andern nicht vorhergehende Ansprüche da waren. — *ὁὐδ' ὅτι*. Dies giebt die Vulg. durch: *neque qui*; besser, wie auch der Syrer thut, wird *ὅτι* gleich mit *διότι* genommen. Zu *τεσσα* kann man mit Theod. *τοῦ θεοῦ* ergänzen, wie dies B. 8. bei *τεσσα* steht. Allein jene Stelle kann eigentlich nicht für diese beweisen, da dort die Beziehung nicht ganz dieselbe ist. Man erwartet hier vielmehr, daß *τοῦ Ἀβρ.* ergänzt werde, zumal da der Satz mit dem in B. 6. Vorhergegangenen übereinstimmend scheint. — *Ἐν Ἰσαακ κτλ.* Die Stelle ist angeführt aus 1 Mos. 2, 11. Das *καλεῖν* hat hier nach *κρῖ* die Bedeutung „erwählen.“ In den göttlichen Offenbarungen ist ein Fortschreiten vom Niederen zum Höheren bemerkbar, vom Allgemeineren, Unbestimmteren zum Bestimmteren eben so wie in der Natur. Abraham erhielt erst die allgemeine Versicherung, sein Same solle das Land ererben, dann erst die besondere, daß gerade Isaak der Erbe werden solle. Nach freier *οἰκονομία* bestimmte Gott dieses wie jenes.

B. 8. Das *τοῦτ' ὅτι* kann die historische Gegegnung des Ausspruches Gottes angeben, es kann aber auch zur Anführung der vorbildenden Andeutung dienen, welche, nach Pauli Urtheil, in jenem Ausspruche enthalten war. Auf die erste Weise faßt es auf Balduin, Mosheim, Taylor u. A. Dann wäre der Sinn: „Wir sehen also, daß Gott nach freiem Beschlusse nicht die Kinder als Erben des göttlichen Reichs ansieht, welche lediglich vom Erzvater stammen, sondern nach freiem Vorsatze die allein, welche er gerade verheißten hatte.“ Bei dieser Erklärung würde allerdings der Endzweck des Apostels erreicht; dieses Beispiel würde hinlänglich lehren, daß irgend ein freier Gnadenbeschluß Gottes, wie hier etwa der, die Begünstigungen an die Verheißung zu knüpfen, hinreiche, um jemandem den Zutritt zum

Gottesreich zu eröffnen. Allein es tritt bei dieser Erklärung das *enayy.* ganz in den Hintergrund, welches der Apostel doch augenscheinlich hervorheben will, wie dies auch durch B. 9. erhellt. Schon deshalb ist mit Orig., Theoph., Des., Ambros., Eras m., Grot., Limb. u. v. A. anzunehmen, daß P. in jener Verfahrungsweise Gottes mit Abraham und in der Erwählung gerade des Isaak eine typische Andeutung auf die Gläubigen des N. B. finde. Das *τοῦτο* *ἐστιν* wird folglich zu umschreiben seyn „es wird uns demnach durch jene Verfahrungsweise Gottes angedeutet, daß . . .“ Gerade das bedeutet die rabb. Phrase: *מזה* *הוא* *הוא*. Es ist nun noch die Frage zu beantworten, worin nach Pauli Ansicht die Ähnlichkeit der Gläubigen mit Isaak bestehe. Die meisten der angeführten Ausleger finden sie darin, daß Isaak auf wunderbarem, ungewöhnlichem Wege geboren worden, wie auch die Christen durch den Geist Gottes ihrem innern Menschen nach wunderbar gezeugt wurden, die übrigen Söhne dagegen seien ganz nach dem Gange der Natur zur Welt gekommen. Insbesondere fassen den Typus so die Arminianer. Ambrosius dagegen und größtentheils die Lutheraner erkennen das Typische darin, daß den Isaak eine bloße Verheißung ins Leben rief, wie denn auch bei den Gläubigen das objective Anbieten der Vergebung der Sünden von Seiten Gottes und das bloße Annehmen derselben von Seiten der Menschen zu ihrer Vergnadigung hinreiche, ohne Voraussetzung irgend einer äußeren Bedingung. Diese Beziehung, die freilich der vorhergenannten sehr verwandt ist, ist unstreitig die passendste. Paulus vermag demzufolge durch das angeführte Beispiel Abrahams und Isaaks nicht bloß, wie er es wohl ursprünglich allein beabsichtigte (welches aus dem zweiten Beispiel von Jakob und Esau erhellt, das keine typische Deutung hat), zu zeigen, daß Gott auf völlig freie Weise den Zutritt zum Reich Gottes gestatten könne oder nicht (es ist wohl zu merken, daß bei dieser ganzen Beweisführung immer nur die eine Seite hervorgehoben wird, die andere aber, was nun der Mensch zu thun habe, wenn ihm die Gnade dargeboten ist, hier ganz unberücksichtigt bleibt); sondern es ergibt sich aus dem gewählten Beispiel auch noch eine tiefere Andeutung, daß Gott nämlich gerade den zum Vater der Theokraten einsetzte, welcher durch eine bloße Verheißung Gottes, abgesehen vom Wege der gewöhnlichen

fleischlichen Fortpflanzung, zum Leben gerufen wurde. Der Ap. faßt hier wie auch in andern Stellen das A. T., in dessen Erzählungen sich so viele Analogien mit der neutestamentlichen Geschichte des Einzelnen und des Ganzen finden, typisch. Vermöge dieser Analogien läßt sich auch jener schöne, von den Kabbalisten oft so verkehrt angewandte, Ausspruch in gewisser Rücksicht billigen (Synopsis Sohar, p. 27. no. 19.): „Wie ein Engel Gottes, nur in irdischem Gewande auf Erden erscheint, so kleidet sich ein geheimnißvoller Sinn der Schrift in einen offenbaren.“ Und eben so wahr als schön sagt aus diesem Grunde August. Quaest. CV. in Exod.: „Das ganze A. T. gleicht dem Geheimnisse der Bundeslade, über welches die Cherubim verdeckend ihre Flügel ausbreiten.“ — Auch Gal. 4, 23. betrachtet der Ap. den Isaak, weil seine Geburt auf Verheißung erfolgte, als ein Vorbild der gläubigen Christen. Auf ganz ähnliche Weise stehen sich dort der *γεννηθεὶς κατὰ σάρκα* und der *γεννηθεὶς κατὰ ἐπαγγελίαν* gegenüber, obwohl dort der Punkt der Entgegensetzung ein anderer ist. — Calvins Auffassung dieses Ausspruches und seiner Bedeutung ist folgende: duo sunt hic consideranda, promissionem salutis Abrahae datam ad omnes pertinere qui ad eum carnis originem referunt, quia omnibus sine exceptione offeratur, atque hac ratione iure appellari foederis cum Abrahamo concussi haeredes. Nam quum Dominus voluerit foedus suum non minus in Ismaele et Esau quam in Isaac et Iacob assignari, apparet non fuisse penitus ab ipso alienos, nisi forte pro nihilo habeas circumcisionem. Alterum est, filios promissionis proprie nuncupari, in quibus ipsius virtus et efficacia extet. Ea ratione hic negat P. omnes Abrahae filios esse filios Dei. Allein diese Unterscheidung der gratia efficax und inefficax ist hier völlig unpassend, da augenscheinlich hier nur von Ertheilung äußerer Vorrechte (wie der Theokratie), nicht von Gnadenwirkungen Gottes an der Seele die Rede ist, davon abgesehen, daß mit jener calvinischen Erklärung der Zusammenhang nicht übereinstimmt. Die Remonstranten bemerken richtig: agitur hic non de datione fidei sed iustitiae. — Der Ausdruck *τὰ κατὰ τὸ θεοῦ* bezeichnet hier die Gott Wohlgefälligen unter den Theokraten, welche den Zutritt zum messianischen Reiche

erhalten. — *Λογιζεσθαι εἰς τι*, für etwas ansehen, wie das hebr. *י רחוק*.

B. 9. Paulus belegt es aus dem A. T., daß Isaac wirklich auf Grund einer Gnadenverheißung geboren worden. Die Stelle ist aus 1 Mos. 18, 10, 14. In der LXX. lautet die Uebersetzung nicht ganz so. Für *κατα τ. καιρον τούτων* steht im Hebr. die schwierige Redensart *מן מנא*, welche die LXX. giebt: *κατα τ. καιρον τούτων εἰς ὥρας*, Unkelos: *מן מנא מנא מנא*. Die wahrscheinlichste grammatische Erklärung ist, daß *מן* Beiwort gen. koem. ist, wie Drusius erklärt: *hoc tempore vivente i. e. redeunte*. Dieselbe Redensart kehrt wieder 2 Kg. 4, 16.

B. 10. Das angeführte Beispiel der Erwählung des Isaac war allerdings beweisend genug, da Ismael noch dazu als Erstgeborener vor Isaac ein Vorrecht hätte haben sollen, allein es hätte doch immer noch der Grund der Berufung des Isaac zum Stifter der Theokratie nicht in Gottes freiem Entschlusse, sondern in irgend welchen Umständen des Ismael und Isaac gesucht werden können, wie z. B. darin, daß Ismael von einer andern Mutter, und zwar von einer Sklavin, gezeugt worden, von einem stolzen, unfrohen Weibe u. dgl. Darum zeigt P. in einem noch treffenderen Beispiele, wie Gottes Bestimmungen durchaus keine Anrechte von Seiten des Menschen anerkennen. Rebekka gebahr den Jakob und Esau als Zwillinge, beide hatten also einen gleichen Vater und eine gleiche Mutter, ja Esau war auch hier Erstgeborener, und dennoch ließ Gott die Berufung zur Stiftung der Theokratie auf Jakob übergehn. Mehrere Ausleger, wie Ambr., Armin., Hunnius, Corn. a Lap. u. A., nehmen auch hier eine typische Bedeutung des Jakob und Esau an. Allerdings könnte man dieselbe etwa auf folgende Art nachweisen: Ismael und Esau sind beide Erstgeborene, beide ungestüm und wild, beide ausgeschlossen von der Theokratie, beide aus der Heimath gestossen. Isaac und Jakob sind beide Zweitgeborene, beide sanft und mild, beide Begründer der Theokratie und Inhaber Canaans, als des Vorbildes zunächst der evangelischen Verheißungen, sodann der *βασιλεια τ. Χριστου* in der Verherrlichung. So fassen den Typus Barnabas, Ep. c. 12, p. 43. ed. Cot., Tertull., adv. Marc. l. III. p. 412. ed. Rig., auch Eyprian, testimon. adv. Iudaeos. Allein ungeachtet sich die Sache so darstellen läßt,

so hat doch P. hier den typischen Sinn nicht hervorgehoben. Er konnte es auch nicht; denn die Erwählung Jakobs war, inwiefern dieser nicht wie Isaak auf Grund einer so gewichtvollen Verheißung geboren worden, nicht im Stande von typischer Seite irgend etwas für die freie Begnadigung der Gläubigen zu beweisen. — *Ὁ μόνον* d. s. Höhere Steigerung des Beweises. Theod.: *εἰ νομίσεις, φησὶ, δια τ. Σαββᾶν προτιμῆσθαι τ. Ἰσαακ τοῦ Ἰσραὴλ, τι ἂν εἴπῃς παρὰ τ. Ρεβέκκας;* Wir haben nicht bloß hinter *Ὁ μόνον* da zu ergänzen, sondern auch bei *Ρεβέκκα* ein Anacoluth anzunehmen. Hinter *Ὁ μόνον* da ergänzen Viele: *Ἀλλὰ τοῦτο ἐπαθε*, wie Beza; Andere: *Ἀλλὰ τοῦτο δεῖχναι*, wie Baumg., dann brauchte man den Nom. *Ρεβέκκα* nicht durch ein Anacoluth zu erklären. Allein es ist doch wahrscheinlicher, daß hinter dem steigenden *μόνον* nur das zu ergänzen ist, was gewöhnlich, ein *τοῦτο*, wie auch Luther: „nicht allein ist's mit dem so“ — und zwar könnte man dies *τοῦτο* mit Theoph. erklären durch: *ἐπὶ τοῦ Ἰσαακ τοῦτο ἰδοὺ* oder besser *ἐπὶ τοῦ Ἀλλὰ τοῦτο ἰδοὺ* — daß aber *Ρεβέκκα* statt im Nom. im Dat. stehn sollte, indem es eigentlich zu verbinden ist mit dem *ἐξήγησεν* in V. 12. Gerade so übersetzt Castal.: *Rebeccaes*, und V. 12. wieder den Dativ aufnehmend: *Rebeccaes inquam dictum est*; ähnlich hat Luther. Man wird auch nicht mit Schöttg. annehmen können, daß nach Analogie des Hebr., wo ein Nom. absol. vorausgehn kann, auf den sich ein nachfolgender Dativ des Pronomen bezieht, hier *Ρεβέκκα* zu übersetzen sei: quod attinet ad Reb., vielmehr zeigt das *γὰρ* zu Anfange von V. 11., daß P. die Construction fallen ließ. Nicht angemessen ist es — mag man den Satz von *ἀλλὰ καὶ* an auffassen wie man will — hinter dem *Ὁ μόνον* da den Namen *Σαββᾶ* zu ergänzen, wie schon Ambr. und der Syrer thun, denn die Beziehung auf den Patriarchen selbst waltet in dem Beispiele von Isaak so vor, daß Sarah ganz zurücktritt. — *Ἐξ ἑνός*. Die Vulg. übersetzt: *ex uno concubitu*, und danach erklären Orig., Aug. u. A., welche Erklärung Padercamp vertheidigt, allein, andere Gründe zu geschweigen, würde man dann nicht wissen, was zu ergänzen wäre, denn das Masc. *κοῖτος* hat nicht die Bedeutung: *consuetudo maritalis*. Auch ist es unpassend mit Jeger, Hamm. *χρονον* zu ergänzen. Am natür-

lichsten, wie schon beim Syrer, wird *ἕως* als Gen. Masc. mit *Ἰσαακ* verbunden, so daß der Sinn ist: Es war nur Eine Mutter und Ein Vater. *Κοιτὴ* eigentlich „Bett,“ steht euphemistisch für *συνοικία*.

B. 11. Wie sehr auch der bisher dargelegte Zusammenhang zeigt, daß B. in diesen drei folgenden Versen nicht beabsichtigen, kann, eine absolute Erwählungslehre vorzutragen, so sind dennoch die Worte Pauli zu Gunsten derselben erklärt worden, und wo der Zusammenhang und die *analogia fidei* nicht berücksichtigt wird, ist dies auch wohl möglich. Balduin: *hoc est illud mare periculosum, in quo, qui cynosuram verbi divini, quod omne consilium Dei nobis revelavit, non attendit, naufragium fidei facit.* Aug. hatte sich früher in seiner Prop. 60. und besonders ad Simplicianum I. I. q. 2. zu zeigen bemüht, daß von einem absoluten decretum in diesen Versen die Rede nicht seyn könne. Er nahm nachher seine Meinung zurück und suchte das Urtheil darzuthun, *Retract. I. I. c. 28., de Praedest. Sanct. c. 4. 16. 17. 18.* Von den Vertheidigern der absoluten Erwählungslehre ist besonders zu vergleichen: *Paräus, dub. 6. ad h. c.; Polanus, sylloge dissert., de praedest. p. 664.; Calpin selbst, institut. I. III. c. 21. §. 7. sqq. und Marck, Exercitationes ad N. et V. T., Exercitatio IV.* Von den Gegnern des absolutum decretum s. insbesondere *Gerhard, loci theol. T. IV.; Balduin, Obs. ad h. c.; Arminius, Acta Dordracena Remonstr. p. 113—129.; Limb. zu dieser Stelle; Depling, Obs. sacrae, T. IV. Obs. V. gegen Marck's Exercit. IV.* Da die Widerlegung der Vertheidiger des decretum nur durch genaue und dem Zusammenhange gemäße Erklärung des Einzelnen möglich ist, so schreiten wir sofort zu dieser. — *Μηπω γαρ γ.* Das *γαρ* leitet das Anacoluth ein, zu *γυνήδ.* ist zu ergänzen *τῶν παίδων.* Statt *πατρὸς* lesen einige codd. *πατέρων.* Zum Verständniß dieses Verses müssen wir uns B. 12. vorhergehend denken. Die Summa dieses elften und zwölften B. ist: „Ihr Schicksal war entschieden, ehe ihre äußeren Verhältnisse oder ihre Handlungen ihnen Gelegenheit zu einem Anrecht geben konnten.“ Es entsteht nun aber die wichtige Frage, was ist das für ein Schicksal, das bei ihnen entschieden war? Doch nicht ihre ewige Seligkeit und Verdammniß? B. 13. zeigt,

daß von Vorrechten und Vorzügen überhaupt die Rede ist, wie denn Mal. 1, 8. nur äußere Wohlthaten von allerlei Art, an denen die Jakobiten Theil haben, erwähnt werden, der Zusammenhang aber und das vorhergegangene Beispiel von Isaak leitet auch darauf, daß nächst dem Beschluß über äußere Vorzüge überhaupt insbesondere die theokratische Bestimmung beider Männer und der von ihnen entsprossenen Völker von Gott entschieden war. Unabhängig von Ansprüchen, die Esau hätte auf die Fortpflanzung der Theokratie und anderer damit verbundenen Vortheile durch seinen Samen machen können, ertheilte Gott dieses Vorrecht sammt der Bestimmung des theokratischen Landes dem Jakob. Insofern nun diese in jener Geschichte enthaltene Lehre den Juden für ihr Verhältniß zu Christo beweisend seyn soll, muß allerdings das, was dort geschehen ist, seine Anwendung auch auf die Israeliten haben. Dieselbe wird aber nicht darin bestehen, daß aus jenem Beispiel folge, Gott gebe einigen Menschen nach absolutem Beschluß den Glauben an Christum, anderen nicht, oder daß, wie Esau willkürlich vom wärflichen und somit auch vom typischen Canaan ausgeschlossen worden, auch Mehrere willkürlich vom Reiche Christi ausgeschlossen würden, sondern vielmehr darin, daß wie Gott, ohne Anrechte anzuerkennen, die äußere Theokratie und mancherlei Vortheile übertrug wem er wollte, er so auch jetzt die innere dem überträgt, oder den darein eingehn läßt, welchen er will. Und zwar — denn dies ist ja das Argument gegen die Juden — will er jetzt nur die darein eingehn lassen, die den verachteten Nazarener als den Gesalbten Gottes anerkennen und bloß durch das sich Anschließen an seine Erlösung selig werden wollen. Hieron., ep. 120. ad Hedibiam, qu. 10. ed. Vall.: non salvat [nos] D. irrationabiliter et absque iudicii veritate, sed causis praecedentibus, quia alii non susceperunt filium Dei, alii vero recipere sua sponte voluerunt. S. besonders Turret. ad h. l. Daher bleibt denn vom Apostel das Verhältniß dessen, was der Mensch bei der Bekehrung thut, und dessen was Gott thut, gänzlich unberührt, und es findet wiederum nur eine Beziehung jener alttestamentlichen Geschichte auf die neutestamentliche *datio iustitiae* nicht aber *fidei* statt. — *Ἰνα ἡ καρὴ ἐκλογῆν προδρασῆς μὲν*. Angabe des Endzweckes, der in jener Weissagung

Gottes liegt. *Ματαιον* von Entschließen gebraucht heißt wie das hebr. *מָצָא* „Bestand haben.“ (Beispiele aus den Profanscr. giebt *Palair*.) Der ewige Beschluß Gottes erscheint dem Menschen dann als unabänderlich, wenn Gott (in der Zeit) ehe etwas geschah, das ihn hätte abändern können, ihn den Menschen fund thut. *Προθεσις* heißt wie oben E. 8, 28. der Beschluß Gottes, und zwar bezieht sich hier das Wort positiv auf die Begünstigung Jakobs, Esaus Ausschließung aber von mancherlei Gnaden erweisen, und besonders von der Theokratie wird nicht als eine positive Handlung dargestellt. Daß dem so sei geht daraus hervor, daß überall, wo Gott eine *προθεσις* in Bezug auf die Menschen zugeschrieben wird, dieselbe eine Heilsabsicht Gottes bezeichnet, Röm. 8, 28. Eph. 1, 11. 2 Tim. 1, 9., wie denn auch in der That die Ausschließung der Menschen aus dem äußern wie aus dem innern Gottesreiche keine Handlung von Seiten Gottes ist, sondern nur ein Ueberlassen. Diese *προθεσις* wird nun noch genauer bestimmt durch den Zusatz *κατ' ἐκλογην*. Derselbe kann sehr verschieden aufgefaßt werden. Zuerst fassen ihn Einige, wie Orig., Erot., Menema, Wolf, Koppe objective als Angabe des Gegenstandes, auf den die *προθεσις* sich beziehe, wie denn *κατα* nicht selten im Griech. zu übersetzen ist „in Betreff.“ Erotius: *voluntas libera Dei in illa quae pertinent ad praedestinationem*. Sodann nehmen Andere diesen Zusatz subjective als Beschreibung der Beschaffenheit der *προθεσις*, und diese Bedeutung der durch *κατα* mit einem Nomen verbundenen Substantiva ist wenigstens die gewöhnlichere, indem auch *κατα* mit dem Acc. Adjectiva zu bilden pflegte. Indes weichen hier wiederum die verschiedenen Erklärer in der Auffassung des Begriffs der *ἐκλογη* ab. Ehrs., Photius, Andr. verstehen darunter das Auswählen Gottes je nach den Handlungen die er voraus sah. Phot.: *εἰπὼν κατ' ἐκλογην, ἔδειξεν οὗτοι καὶ διακρίνον ἅλληλων. οὐδὲν γὰρ ἐκλεγεσθαι ἕτερον ἀπ' ἑτέρου, εἰ μὴ τὸ αὐτοῦ διαλλάσσειν*. Diese Erklärung hängt damit zusammen, daß jene Ausleger unnatürlicher Weise das *οὐκ ἐξ ἐργῶν* erklären „nicht aus den geschehenen, wohl aber aus den vorher geschehenen Werken,“ welches freilich ganz dem Zusammenhange entgegen. Ehr. Schmid will *ἐκλογη* gleichbedeutend mit *ἀγαπη* nehmen, wie *ἐκλεκτος* gleich *ἀγαπητός*, und übersetzt:

ut apparet Dei decretum benevolentia niti. Allein ἐκλογη, wo es nicht als abstr. pro concr. steht, kann nie geradezu gleich mit ἀγαπη verbunden seyn. Richtig bemerkt Ernesti, instit. interpr. N. T. P. II. c. 8., daß der Hebräer den Begriff der Freiheit durch den der Wahl zu erläutern suche, daß auch Josephus, de bello Iud. I. II. c. 8. §. 14. ἐκλογη in der Bedeutung „Freiheit“ gebrauche. (Die Stelle handelt von den Sadducäern und heißt: πασιν ἐν ἀδυναμίαν ἐκλογῇ το τε ναρον κ. το ναλον ὑπακούσαι. Bei Plutarch findet sich das ἐκλογη eben so gebraucht), und daher auch hier das ναρ ἐκλογῇ noch mehr die Ungebundenheit der ἀποδοσις andeuten solle. Diese grammatische Erklärung nehmen nun Anti-Prädestinationer sowohl als Prädestinationer an und in dieser Hinsicht ist zwischen beiden Parteien kein Unterschied. Calvin erklärt: propositum Dei quod solo eius beneplacito continetur, und Bengels: in sola electione liberrima ἀποδοσις suam rationem sitam habet. Latine diceres: propositum Dei electivum. Allein verschieden ist die dogmatische Beziehung, welche mit diesem Begriffe der ungebundenen Wahlfreiheit einerseits die Calvinisten, andererseits die Lutheraner, Arminianer und viele Katholiken verbinden. Die Calvinisten, bei denen der Begriff der Freiheit Gottes mit zu leicht in den der Willkür übergeht, verstehen, wie schon August., unter ἐκλογη jenes ungebundene Wahlvermögen Gottes, vermöge dessen er den Glauben mittheilen kann; wem er will, ihre Gegner die Wahlfreiheit Gottes, vermöge deren er Bedingungen wählen und stellen kann, welche er will, nach denen er den Zutritt ins Reich Gottes verleiht. Zufolge jener dogmatischen Auffassung des Wortes ἐκλογη, wie sie Aug. und Calvin hat, erklärt ersterer die ἐκλογη so (Aug. c. duas opp. Pell. I. II. c. 7.): electionem quippe dixit ubi D. non ab alio factum quod obligat invenit, sed quod inveniat ipse facit. Auch hier widerlegt sich diese Erklärung dadurch, daß bei dem Apostel (nach Gal. 1, 3.) nur von Ertheilung äußerer Gnadenweise, und unter diesen der äußeren Theokratie die Rede ist, durchaus aber nicht von innern Gnadenwirkungen, daß daher auch das Neutestamentliche, worauf jenes Alttestamentliche sich bezieht, nicht der in der Seele gewürkte Glaube an die Erlösungsanstalt für alle Menschen ist, sondern diese selbst, welche Gott nach freiem

Entschlasse als die Thür angewiesen hat, durch welche hindurch
 gehn muß, wer an Christi Reich Antheil haben will. Die Auf-
 fassung des ganzen Ausdrucks Pauli von den Lutheranern, vielen
 Katholiken und den Arminianern ist gleich, nur daß die letzteren,
 wie gewöhnlich, mehr historisch-grammatisch auslegen. Im 6.
προθεσις est propositum quod D. fecit cum quadam electione
 vel per modum electionis, quo unum praetulit alteri. Electio
 enim discrimen aliquod et praedilectionem unius prae altero in-
 cludit; nempe propositum quo D. constituit sibi ius reservare
 declarandi quovis tempore, quos et quales pro semine Abra-
 hami habere velit. — *Οὐκ ἔστι ἐργων*. Zweierlei falsche
 Auswege suchen hier die Gegner des absol. decret., um demselben
 zu entfliehen. Mehrere meinen, daß P. nur die geschehene
 Werke nicht als Bedingungsgrund der Erwählung anerkennen
 wolle, keinesweges aber insofern sie ausschließen beabsich-
 tige, als Gott sie aus der Willensrichtung der Menschen voraus-
 sah. So insbesondere Photius: *ἐκ τῶν οὐκ ἔστι ἐργων*,
παρεστησε το μέγεθος τ. κλησεως κ. τ. χαριτος αὐτοῦ, ὅτι
καὶ μηδεν πραξαντων ἐκλεγεται κ. προακαλεῖται, ἀλλ' εἰ
μηδεν πραξαντων ἐκλεγεται πῶς ἐκλεγεται; ἡ μὲν γὰρ ἐκλογὴ
ἐπὶ τῶν τι γινεται διαφεροντων. οἱ δὲ μηδεν πραξαντες, τι
διαφερουσι; κ. παντ. ἀνθρωπινους μὲν γὰρ ὀφθαλμοῖς ἐπεὶ
οὐδεν ἐπραξαν, οὐδεν διαφερουσι, θεὸς δὲ προγνωσὶ τοῦ
μελλοντος, πολλὰ διαφέρει, κ. ὁ μὲν εὐαρεστήσας τ. θεῷ,
ὁ δὲ οὐκ ἐστὶ. Eben so Theod.: *οὐκ ἀνεμείνεν ὁ θεὸς τ.*
πραγματων την πείραν. Und ebenfalls so Aug., Enchir. c. 98.
 Pel. (vgl. besonders Julians Erklärungen bei Aug. opus
 imp. c. Iul. l. I. c. 131.), Ambr., Heum. (Auch Philo,
 Alleg. l. III. p. 77. erklärt sich Gottes Ausspruch auf diese Weise,
 ähnlich wie Pel.). Diese Erklärung ist aber durchaus unnatür-
 lich, und nicht mit Unrecht beschuldigt Petr. Martyr die Ver-
 theidiger derselben, eos adverso flumine navigare. S. auch
 dagegen sprechend Aug. c. duas epp. Pel. l. II. c. 7. §. 16.
 Andere dagegen, wie namentlich Aug. in Prop. 60. und Simpl.
 l. I. q. 2. wollen die Werke ausgeschlossen wissen, insofern die-
 selben aus der von Gott gegebenen Liebe quellen, nicht aber den
 Glauben, als welchem erst jene Liebe geschenkt wird. In der
 Prop. sagt Aug.; quid ergo eligit D.? Si enim cui vult

donat spir. s. per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit cui donet? Si enim nullo merito non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari. Sed quoniam spir. s. non datur nisi credentibus, non quidem D. eligit opera quas ipse largitur, sed tamen eligit fidem. Quia nisi quisque credat in eum, et in accipiendi voluntate permaneat, non accipit donum Dei. August. selbst verwarf diese Auskunft später, weil er, wie er sagt, durch Eph. 6, 23. belehrt worden sei, daß der Mensch auch den Glauben von Gott habe. Nun würde sich auch allerdings von dieser Seite jene Auskunft bestreiten lassen, da ja der wahre Herzensglaube eine Wirkung des göttlichen Geistes im Menschen voraussetzt. Wir können ja das Glauben des Menschen nur von der innern Nothigung abhängig denken, welche sich seinem religiös-sittlichen Bewußtsein aufdrängt und auf diese Weise ihn antreibt seine Zustimmung zu geben. Diese Nothigung aber ist ein Werk Gottes im Menschen; er kann ihr widerstehen, sich ihr entziehen, aber er kann sie nicht in sich hervorrufen. Indes kann auch dieser dogmatische Streitpunkt hier gar nicht in Frage kommen, da aus dem Zusammenhange erwiesen ist, daß der Apostel hier gar nicht das Verhältniß zwischen Göttlichem und Menschlichem bei der Bekehrung auseinanderlegen will. Für die Exegese der vorliegenden Stelle reicht es hin zu sagen: „Werke geben kein Anrecht auf die Ueberkommung der Theokratie, Gott kann Zutritt zu ihr ertheilen, wem er will.“ Wem er aber in den Zeiten des N. B. sie geben wolle, ist anderweitig ausgesprochen. Von der andern Seite nun sind die Prädestinarianer zu tadeln, welche nach dem Vorgange Augustin's (in den spätern Schriften, da praed. sanct.) in der Wortabtheilung der Vulg. folgen, und das οὐκ ἔστι — καλούντος nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit ἐρῶντι verbinden, wodurch der angeblich prädestinarianische Sinn noch etwas schroffer hervortritt. Auch Luther drückt diese Verbindung aus. Allein sie ist völlig unnatürlich. Vielmehr ist dieser Satz eine genauere Bestimmung der Art und Weise der προθεσις Gottes. Das ἐκ τοῦ καλούντος bezeichnet, daß Gottes Rathschlüsse nicht dürfen durch Anrechte, die Menschen geltend machen, eingeschränkt werden. Wollte man nun diesen Ausspruch aus dem Zusammen-

hänge mit seinen Umgebungen reißt und ihn auf die ewige Befreiung oder Verdammniß beziehen, und wollte man ferner weder den Sprachgebrauch noch die *analogia fidei* berücksichtigen, so möchte man allerdings daraus das decret. absol. erweisen können. Denn man könnte alsdann das Nichtzurückstoßen der überzeugenden Nührung des heiligen Geistes mit unter die Werke zählen, und sagen, daß der Mensch bloß nach unbedingter Willkür Gottes durch eine unwiderstehliche Gnade bekehrt und somit in das geistige Reich Christi aufgenommen werde. Allein nicht nur würde dies, wie wir schon zeigten, dem Zusammenhange ganz entgegen seyn, sondern eben so sehr dem paulinischen Sprachgebrauch und der *analogia fidei*. Denn was den paulinischen Sprachgebrauch betrifft, so wird in den Act. Syn. Dordr. Remonstr. folgendes richtig bemerkt: „Bei P. sind die Ausdrücke *ἐξ ἔργων, κατὰ σαρκά, κατ' ὄψελμα, ἐξ ἔργων νομῶν* stets gleichbedeutend. Ubi enim loquitur scriptura ad hunc modum, ut dicat, fidem dari ex aut non ex operibus? (nämlich bloß von der datio iustitiae handelt es sich, nicht fidei). Ubi aut quando haec quaestio mota est? Contra scriptura N. T. passim, et imprimis epistolae Paulinae, abunde agunt de imputando iustitiam. Unde etiam manifeste liquere potest, quo pacto propositum Dei secundum electionem est, aut cum electione coniunctum, ita videlicet ut ex Iudaeis peccatoribus eos eligat, qui sunt ex fide Christi, iis relictis, qui ex lege aut ex operibus sunt.“ Und was die analog. fidei anlangt, so bemerkt Mel. richtig, zwei Sätze seien so sehr durch die Schrift erweislich, daß man nicht umhin könne, einer jeden Untersuchung über Prädestination sie voranzustellen: 1) quod D. non sit causa peccati, 2) quod promissio universalis. Es lassen sich zu jenen die Allgemeinheit der Verheißung. — und doch wahrlich nicht bloß zum Schein — bezeugenden Stellen, Ez. 33, 11. 1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11. Röm. 5, 12—19. 1 Petr. 4, 11. (Werkwürdig sind Calvins Worte zu dieser Stelle: sed hic quaeri potest, si neminem D. perire velit, cur tam multi pereunt? Respondeo, non de arcano Dei consilio hic fieri mentionem, quo destinati sunt reprobi in suum exitium, sed tantum de voluntate quae nobis in evangelio patet. [Und warum sollte man nicht gerade das glauben,

was (im Evangelio steht?) Omnibus enim promiscue manum illic porrigit D., sed eos tantum apprehendit ut ad se ducat, quos ante mundum conditum elegit. Die armen Verdamnten, wie täuscht sie dann der Gott, der seine Hand ausstreckt und doch nicht ziehen will!) noch diejenigen hinzufügen, welche klar das Wollen der Begnadigung von Seiten Gottes und das Nichtwollen und Widerstreben der Menschen darstellen, Jes. 65, 2. Jer. 3, 12. Matth. 23, 37. Apg. 7, 51. Hebr. 3, 8. 15. Apg. 13, 46.

B. 12. Dieser Ausspruch wurde der Rebekka ertheilt, als die beiden Kinder in ihrem Leibe sich stießen und sie dies erklärt wünschte, 1 Mos. 25, 22. 23. Die Worte *δ μαιζων* und *δ ελασσων* beziehen sich aber nicht auf Esau und Jakob, sondern zunächst auf die von beiden abstammenden Völker, wie dieses der Parallelismus in jener Stelle darthut, indem das erste Versglied hieß *ἔτι οὐκ ἔγνω*. Auch hat Esau wirklich nicht dem Jakob gedient, wie darauf sogar Aug. aufmerksam macht. S. Deyling, Observ. T. IV. Obs. V. p. 715. Aus diesem Umstande, da nämlich jener göttliche Ausspruch nicht auf die Einzelnen sich bezieht, wird es noch offener, daß von der Mittheilung der gratia irresistibilis an den Einzelnen die Rede nicht seyn könne, sondern daß in jenem göttlichen Ausspruche bloß die Rede ist von der Freiheit, mit welcher Gott das Anrecht an die äußere Theokratie und die damit verbundenen Vorrechte ertheilte, und daß des Apostels Folgerung daraus bloß diese ist: so könne auch Gott, ohne ein Anrecht, welches Israel geltend machen wollte, anzuerkennen, Bedingungen für den Eintritt in das neue Gottesreich setzen, unter denen alle gläubigen Heiden so gut wie das gläubige Israel selig würden. — Die von dem Gottesstaate ausgeschlossenen Idumäer wurden auch wirklich, wie jene Weissagung es besagt, von David unterjocht, 2 Sam. 8, 14., von den Makkabäern unterworfen, 1 Makk. 10, 27. 31., und endlich von Hyrcanus gänzlich unterthan gemacht. Josephus, Archaeol. I. XIII. c. 9. §. 1. c. 15. §. 4. Vgl. auch die Anm. zu B. 6.

B. 13. Der Apostel führt noch einen Ausspruch des A. T. an, wodurch der vorhergehende bestätigt werden soll. Dieser andere Ausspruch ist aus Mal. 1, 3. Dort hadert der Herr durch den Propheten mit dem Volke Israel, daß es ihn verlasse und ihm

schilde beegne, der doch gerade Israel mit Wohlthat überflüthete, während die Edomiten, die von demselben Stammvater entsprossen, in Druck lebten. Auch dort ist also von dem außerhalb der Theokratie stehenden Volke und nicht von Einzelnen die Rede, ist auch nicht einmal die Rede von Aufnahme in die äussere Theokratie, geschweige von innerer Befehrung, sondern bloss von äusserer Wohlfahrt. Dennoch bemerken die Calvinisten und in ihrem Sinne auch einige Katholiken, wie Dionysius Carthusianus zu der Stelle: *odisse est velle gratiam iusto subtrahere*. Eben so Calmeron, Disp. 4. in c. 9. — *Μισῶν* steht hier nicht positive, sondern privative, es bezeichnet nur ein Minderlieben des Esau im Verhältniß zu Jakob. Wenn der Hebräer eine mindere Liebe mit einer stärkeren vergleicht, so pflegt er sie „Haß“ zu nennen. Siehe 1 Mos. 29, 30. 31. 5 Mos. 21, 15. Sprüchw. 13, 24. Matth. 6, 24. Luc. 14, 26. (vgl. Matth. 10, 37.) Joh. 12, 25. Vgl. Clossius, Rhet. sacra I. III. tr. 3. can. 19. Furchtbar ist es, wenn der crasse Prädestinationer diesen Haß von dem persönlichen Haß Gottes gegen Esau, zufolge dessen er dem Esau seine Gnade nicht erteilt habe, erklärt. Der Behauptung einer solchen Misanthropie Gottes, während uns doch das N. T. die *φιλανθρωπία* desselben preisset (Tit. 3, 4.), ist der Ausspruch entgegenzuhalten: *ἀγαπᾷς τα ὅτα πάντα, κ. οὐδέν βδελύσῃ ὡν ἐποίησας, οὐδὲ γὰρ ἀν μισῶν τι κατασκευάσας*, Weish. Sal. 11, 24. So lange ein Wesen noch göttliches Seyn in sich hat, kann Gott es nicht hassen, denn *το ὁμοιον τῷ ὁμοιω ἤδεται*. So lange nun in dem vernünftig-sittlichen Wesen noch eine Aeußerung des Gewissens ist, ist gewiß auch Göttliches in ihm. Jeder Mensch also, in dem das Gewissen nicht ausgetilgt ist, auf den bezieht sich auch nothwendig noch die Liebe Gottes. — Wie indeß es in Gottes Hand stehe, den Einen mit minderen, den Andern mit mehreren Vorrechten auf Erden auszustatten, insofern ja jede Unterordnung und Trübsal zu der Seele Heil förderlich seyn kann, sagt Sirach 36, 11. 12. (bei Luther E. 83.) auf eine Paulo nicht unähnliche Weise.

Dritter Theil: Bei Gott steht das unbedingte Recht wie und wem er Liebeserweise ertheilen will. So steht es ihm auch frei, setzt Bedingungen der Begnadigung zu stellen, unter welchen auch die Heiden und zwar in größerer Anzahl als die Juden begnadigt werden,

B. 14 — 24.

B. 14. Resultat aus dem Gesagten. Ungerechtigkeit Gott beilegen, wäre dem Ausspruche 5 Mos. 32, 4., wie der ganzen Glaubenslehre des N. B. entgegen, dies bezieht also auch ein Paulus nicht.

B. 15. Um darzuthun, daß diejenige Freiheit, die durch das oben Gesagte Gott beilegt wird, keine Ungerechtigkeit in ihn setze, zeigt der Apostel, daß die Schrift in ausdrücklichen Worten die Barmherzigkeit Gottes als von allen menschlichen Verdiensten und Ansprüchen unabhängig darstelle. Der Absicht Pauli vollkommen angemessen, drückt daher *Crasm.* die Verbindung aus: absit ut eiusmodi cogitatio subeat animum cuiusque, neque sic interpretetur quod in Exodo Moysi loquitur Deus. Für den Widersacher war die Entgegnung eines so schroffen Schriftspruches hart, allein der Apostel pflegt der anmaßenden Werkgerechtigkeit gern mit eherner Stirn entgegenzutreten, treffend Bengel: alia est sententia verborum Pauli, qua satisfacit responsatoribus operariis, alia mitior, latet in aenigmate verborum pro fidelibus. Etiam in sacris scripturis, praesertim ubi a thesi ventum est ad hypothesin, τα ῥήματα, non modo οἱ λόγοι, expendi debent. Et tamen commentarius nullus ita planus esse potest, quem facilius quam P. textum intelligat operarius. Des Apostels Argumentation ist hier die, welche die Rabb. נאמר נאמן nennen, Belegung eines dem Gegner bedenklichen Spruches durch einen andern. — Mangel an Natürlichkeit und Scharfblick verleitete mehrere Ausleger, welche das decret. abs. aus diesem und den folgenden Versen entfernen wollten, den Knoten zu zerhauen und von hier an bis B. 20. einen den pharisäischen Lehrsätzen vom Fatum ergebenden Juden als Widersacher des Apostels sprechen zu lassen, so daß dieser es wäre, welcher die folgenden Schriftstellen als Einwände gegen P. vorbrächte.

brächte. So zuerst Orig., Chrys. in Bezug auf R. 16., Hier. ad Rodib. qu. 10., (wacher [und eben so auch Photius] sonderbar genug P. im 20. B. auf folgende ziemlich ungeschickte Weise zum Widerleger des Prädestinarianismus macht: *ex eo quod respondes Deo et calumniam facis, ostendis te esse liberi arbitrii, et facere quod vis, vel tacere vel loqui. [!]*), Camerac., Kahlkreis, insbesondere aber Heum., der auf diese Auslegung sich viel zu Gute thut. Triftige Gründe setzt derselben schon Wolf entgegen. Es ist nämlich dagegen anzuführen: 1) der Ap. pflegt bei Widerlegungen sich nie mit einem *μη γαρ οὐκ* zu begnügen, sondern hinter demselben einen Satz folgen zu lassen, durch den der Gegner abgewiesen wird, Röm. 3, 6. 4, 31. 6, 2, 15. 11, 1. 2) Es müßte dann mit Heum. das *γαρ* in *εἰ γὰρ λέγω* „aber“ übersetzt werden. Dies ist sprachwidrig; mit *ἀλλὰ* verbunden kann es zwar wie *enim* mit *at* verbunden eine *partic. advers.* seyn; aber nie wenn es allein steht. 3) Argumentiren bei P. nie Gegner mit Schriftstellen; sondern er selbst. 4) In R. 19. bezeichnet das *οὐδ* deutlich einen neuen Einwurf des Gegners, der erst wieder aus R. 17. und 18. gezogen worden. Wären die vorhergehenden Worte schon insgesammt die des Gegners gewesen, so wäre dieses *οὐδ* völlig überflüssig. 5) Gewinnen die Vertheidiger dieser Auslegung nichts; denn die nach ihrer Meinung von Paulus ausgesprochenen Worte R. 10 — 13. sind nicht minder stark als die folgenden. — Die von Paulo angeführten Worte sind aus 2 Mos. 33, 16. genommen und wörtlich nach der LXX. angezogen. Sie stehen dort in folgender Verbindung. Moses hatte das Verlangen gehabt eine außerordentliche Erscheinung Gottes zu schauen. Als zu einem gewissen Maße gewährte ihm dies Gott, fügt indes jene Worte hinzu, damit sich Moses nicht überhebe, sondern anerkenne, daß ein so großes Vorrecht rein durch freie Gnade nicht auf Grund seiner Würdigkeit ihm zu Theil geworden. Es sind demnach die hebr. Worte *וְיִשְׁמַח* und *וְיִתֵּן*, denen die griechischen *ἀλλὰ* und *ὁμοίως* entsprechen, vielmehr zu übersetzen „Liebes- und Gnaden-Weise ertheilen“ (Eler. ad Exod. 1. 1. übersetzt: *favebo cui faveo*; die Bedeutung *favere* ist richtig; aber die Erklärung die Elericus von den Temporibus im Hebr. giebt, als ob Gott sagen wolle: ich werde künftighin danck

gnädig seyn, denen ich es jetzt bin, ist unwahrscheinlich. Die beiden Tempora hier (sind Verba), damit man nicht durch die griechischen oder deutschen Wörter auf den Gedanken gerathe, es sei von einer positiven zeitlichen oder wohl gar ewigen reprobatio die Rede, als stehe es in Gottes absolutem Gutdünken, welche Seelen er in Sünden wolle untergehen lassen, ohne ihnen zu helfen. Die Wiederholung des Verbi im Nachsatz mit dem Relativ drückt nach einem Hebraismus die Unbedingtheit der Handlung aus. So 2 Sam. 15, 20. $\text{אני הולך ואתה הולך}$ „Ich gehe wohin ich eben will.“ Eben so 2 Mos. 16, 23. So auch im Arabischen häufig: فعل ما فعل „Er that was er that,“ d. i. „was er wollte.“ Besonders oft sind ähnliche Formeln in Vita Timuri, auct. Ebn Arabschah, ed. Golius, p. 6. etc. Richtig giebt demnach den Sinn des göttlichen Ausspruchs Pannius: nemo poterit sibi demereri meam misericordiam, ex mero beneplacito voluntatis meae misereor cuius misereor, sine respectu propriae dignitatis hominum, aut humani meriti interveniente. Er fügt sofort in Bezug auf die neutestamentliche Behauptung: cuius autem Dominus velit misereri, id non opus est ex humana ratione divinare, aut coniecturis colligere, aut abyssum maiestatis scrutari, aut in coelum ascendere, sed prope est verbum fidei revelans nobis, quos Dominus certo misericordia sua dignari velit. Bengel: nemini licet cum Deo ex synagraphe agere. Und die Anwendung des Ausspruchs auf das Verhältniß Gottes zu den Juden stellt noch deutlicher ins Licht Timb.: inde liquet iniustum non esse Deo in eligendis beneficiis suis libertate uti, eaque largiri cui vult, idque vel sine ulla conditione, vel sub aliqua eaque quaelibet illi placuerit, atque istos a beneficiis suis excludere quotquot conditionem a se praescriptam reiiciunt, aut acceptare recusant. Quia enim miserationes et beneficia sunt quid indebitum, ideo non tantum ipsa beneficia, sed et conditio, quâ praestita beneficia obtineri possint, a benefactoris arbitrio dependent. Als ein künstlicher Ausweg, um die Prädestinationslehre zu umgehen, ist es anzusehn, wenn auch bei diesem Ausspruche Pauli Chrys., Ezech., Ezechiel, Des., Mel., Andre. annehmen, Gott habe so nur gesprochen in Bezug

auf diejenigen, deren gute Werke er vorausgesehen. *Psalm: hoc recto sensu ita intelligitur: illius misericordiam quoniam potest posse misericordiam promereri, ut iam tunc illius sint misericordiae.* Vgl. die gezwungene pelag. Interpret. dieses Ausspruchs, Aug. c. Julian. l. I. c. 131.

B. 16. Aus dem Ausspruche Gottes zu Mose zieht der Ap. die Folgerung, daß also menschliche Kraftanstrengung nicht vermög die Würdigkeit und somit Anrecht auf Gottes Liebeserweise zu erwerben. Bengel: *non quo iristum sit recto velle et quod magis est recto currere sive contendere, sed quod velle et currere operariorum nil efficiat.* So spricht Paulus B. 30. und 31. von einem Nichtlaufen der Heiden, was das Ziel erreichte, und einem Laufen der werkgerechten Juden, was das nicht erreicht, und setzt auch gleich B. 32. die Ursache hinzu, warum das Laufen der Juden nicht half, weil sie durch *Legis* *opera* erlöseth wollten, was nur durch *meritis* zu erreichen ist. Daß das Wollen bei dem Menschen dasen muß, wenn er begnadigt werden soll, daß sein Nichtwollen die Begnadigung verhindert, sagt uns Matth. 23, 37. Joh. 6, 40. Die begnadigt werden wollen, sollen auch laufen, 1. Cor. 9, 24. Hebr. 12, 1. Ja mit gewaltigem Verlangen soll der Sünder in das Himmelreich einzudringen suchen, Matth. 11, 12. (welches dort die sprachlich begründete Auslegung ist). Vgl. was Paulus selbst von sich sagt 1. Cor. 9, 26. Phil. 3, 14. Röm. 4, 7. Wenn überdies das Erbarmen Gottes geradezu dem menschlichen Bestreben gegenübergestellt wird, so geht schon daraus hervor, daß unter dem menschlichen Bestreben ein stolzes eigenmächtiges gemeint ist (gleich darauf wird Phaoas als ein Beleg zu einem so haltstarrigen Laufen in eignen Wegen angegeben), welches glaubt nicht auf Gottes Erbarmen sondern Gerechtigkeit Anspruch machen zu können. Hieron.: *ep. 133. ad Ctiosiph. ad Vall. velle et currere meum est, sed ipsum meum, sine Dei semper auxilio, non erit meum Peto ut accipiam, ut quum accipero rursum peto. Avarus sum ad accipienda beneficia Dei, nec illo defuit in dando, nec ego satior in accipiendo.* Vgl. Orig., de principis, l. III. §. 18., wo er zur Erklärung des paulinischen Ausdrucks auf Ps. 137. verweist: „Wo der Herr nicht das Haus baut, arbeiten die Bauknechte umsonst,“ und doch

sollen die Baudeute arbeiten. Vgl. auch die schönen Worte über diesen Ausspruch des Apostels bei Gregor Naz., Orat. XXXI; in Ev. Matth. 19. und August., ad Simpl. l. I. qu. 1. Was übrigens den metaphorischen Ausdruck *σπερμα* betrifft, so kann dieser bloß im Allgemeinen von unruhigem Hin- und Herlaufen entlehnt oder er kann auch nach dem dem Apostel gewöhnlichen Bilde von der Rennbahn des Wettkämpfers hergenommen seyn, 1 Kor. 9, 24. Gal. 5, 7. Kol. 1, 2.; in welchem bildlichen Sinne auch die Profanerr. *σπερμα* gebrauchen. Auf den Juden ist die besondere Anwendung dieses Verses diese: Willst du durch leidliche Abkunft und Gescherfälligkeit hochmüthig das Messiasreich verdien, so nimmt Gott darauf keine Rücksicht, er will daß man die Befähigung durch Christum als ein Geschenk freier Gnade annahme.

B. 17. Der Ap. will aus der Geschichte einen Beweis davon liefern, daß Gott den Halsstarrigen auf keine Weise schont, daß denselben vielmehr, wenn er seinen hochmüthigen Sinn durchsetzen will, sogar die Langmuth Gottes zum Verderben gereicht. So habe Pharaos sechs Plagen hintereinander über sein Land hereinbrechen gesehen zur Zeit, wo der Ausspruch Gottes, den P. anführt, an ihn geschah. Er habe aber stets auf seinem Halsstarrigen Sinne beruhend im Unglauben gegen Moses und in der Empörung gegen Gott beharrt. Gott habe mit Langmuth (vgl. B. 22.) jene Widersehlbarkeit getragen, dessen ungeachtet aber auch seine Pläne nicht geändert. Es sei aus jener Langmuth gar nicht zu schließen gewesen, als würde er am Ende dem Halsstarrigen seinen Willen lassen. Für den Fall, daß derselbe bei seiner Hartnäckigkeit beharrte, habe Gott beschloffen, ihm diesen Trotz des Eigensinns gerade durch die Langmuth zu desto größtem Verderben (Abm. 2, 5. und die Anm. dazu), sich selbst aber zur Verherrlichung zu reichen zu lassen. Auf diese Weise zeigt Pharaos Beispiel auffallend, wie der Mensch durch eigenmächtiges Laufen und durch ein den göttlichen Absichten entgegengelegtes Streben durchaus nichts anzurichten vermöge, sondern selbst bei der Langmuth Gottes and gerade bei dieser nur je länger desto mehr sich selbst ins Verderben stürze. Dieser ganz im Zusammenhange gegründete Sinn wird besonders gut entwickelt in Anta Syn. Dordr. Hambnstr. p. 189. — 145. Die hatten

Gedanken, wie Jerja, Petr. Martini, Postel, Remar, geben diesem Ausspruche des Apostels folgenden Sinn: „Ich habe dich geschaffen, Pharaon! nun aus dir mir ein Gefäß des Horns zu bereiten, durch dessen Verderbung ich meine Allmacht offenbaren könnte.“ Könnte Gott das zu einem Menschen sagen, dann wehe uns, daß wir Zwerge sind, die von der Hand eines unüberwindlichen Cyclopen sich zum Spiele seiner Lust müssen schaffen lassen und zertrümmern! Was besonders von den Erklärern und Dogmatikern dieser Schule übersehen wird, ist das, daß wir uns ja bei Gott immer nur ein Handeln in völliger Uebereinstimmung mit sich selbst, also mit der Gesamtheit seiner Eigenschaften denken können. Bei dem decret. absol. aber würde die Gerechtigkeit ohne die Weisheit und ohne die Liebe beschließen und handeln. August. hatte folgerechtermaßen geschrieben (de gratia et lib. arb. c. 21.): *quis non ista iudicia divina contremiscat, quibus agit D. in cordibus etiam malorum hominum quidquid vult, reddens tamen eis secundum merita eorum?* — — *His et talibus testimoniis scripturarum satis manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto.* Demzufolge lehrte mit den Supralapsariern Gomarus: „Nicht ungerechterweise verdammt Gott den Sünder, denn er hat ja mit der Verdammung auch das Mittel angeordnet, die Sünde, so daß er keinen verdammt, ohne vorher ihn in Sünde gestürzt zu haben“ (Halesii opp. ad. Mosch. p. 753.); demzufolge heißt es bei jenen strengen Calvinisten nun auch hier: Um seinen Endzweck zu erreichen sandte Gott selbst versuchende (freilich versucht Gott, aber nicht wie der Teufel, dieser nach Ambrosius Ausspruch *ut subruat, jensei ut coronet*, 1 Kor. 10, 13) Gedanken in Pharaos Seele. August.: *excitavi te ut contumacius resisteres, non tantum permittendo sed multa etiam tam intus quam foris operando.* So sind denn die Rollen vertauscht — Satan hat an Gott sein Amt abgetreten. Gott geht herum wie ein brüllender Löwe und suchet welchen er verschlinge, und Satan freuet sich, daß der Allerhöchste, dessen Hand Niemand kann entriuen,

seinem Wesen die Schattstoffe zusetzt. Uebrigens ist, wenn auf diese Weise Gott zum Schöpfer der Sünde gemacht wird, auch der Pantheismus völlig entschieden, das Wesen der Sünde selbst geläugnet und aller Unterschied zwischen Bösem und Gutem aufgehoben. Daher lassen denn auch die pantheistisch-mystischen Euxi, welche den Unterschied von gut und böse läugnen, weil ihnen Gott das einzige agons, Schatten wie Licht, ist, die Einzelwesen aber Schein, daher lassen auch diese Pharao, der, wie sie sagen, nur ein anderer Spiegel der Allmacht Gottes als Moses gewesen, also vor Gott beten (Methnewi des Dschelals eddin Rumi, cod. ms. bibl. reg. Ber. T. I. p. 168.):

Was dem Quell, der Moses Antlitz Licht gemacht,
Hast du, Herr! mein Antlitz schwarz wie Nacht gemacht.
Sollt' ich Stern denn besser seyn als selbst der Mond?
Mondperfinst'ung läßt nicht ihn nicht mich verschont.
Woht bin Rosen völlig gleich ich an Gehalt,
Doch es herrscht frei deine Art in deinem Wald.
Pflanzt sie huldreich hier den Ast der Wurzel ein,
Schlägt sie dort in Stamm und Ast zertrennend ein.

In gänzlicher Verlegenheit befinden sich mit dem Sage die Ausleger, welche immer auf das Vorauswissen Gottes zurückgingen, Origenes, Ambrosius, Theodoret. Andere von den Neueren nehmen andere Ideenverbindungen als die angegebene an. Erasmus: „neque culpari debet D., si nostris malis bene utitur. Imo hoc ipsum summae bonitatis argumentum.“ Wolf: „So sehr kommt alles auf Erbarmen an, daß Gott selbst des hartnäckigen Pharao gegen dessen Willen sich mit Langmuth annahm.“ Stolze: „So wenig erreichte das Laufen Pharaos seinen Zweck, daß er vielmehr Gott in die Hände arbeitete.“ — Es ist übrigens wohl zu bemerken, daß Gott diesen Ausspruch dem Pharao nur nach dem sechsten Wunderzeichen, also nach vielen Beweisen von Widerspenstigkeit that, und daß Gott selbst seine Belehrung wollte, wie dies die gleich folgende Frage zeigt: „Willst du noch immerfort mein Volk bedrücken und sie nicht ziehen lassen?“ Ja wie Origenes de princ. l. III. c. 1. §. 11. bemerkt, die Wunder erreichten auch auf eine kurze Zeit einigermaßen ihren Zweck, denn Pharao entschloß sich ja beim vierten Zeichen aufrichtig, wenigstens drei Tagereisen weit die Juden ziehen zu lassen (2 Mos. 8, 28.). — Αεγσε η γροφη τω Φ. statt δ

ἵστας καὶ τ. ἡγῆται, so auch Gal. 3, 8, 22. 4, 30. So
 wechseln die Rabbinen in ihren Anführungen mit עמד וקם
 וקם וקם und bezeichnen beides durch die Abkürzung נמך. In
 der LXX. lautet der Vers, der aus 2 Mos. 9, 16. genommen:
 ἵστας σουτοῦ διατηρηθήης, ἵνα ἰδεδεῖσθαι ἐν σοὶ τ. ἵστων
 μου, κ. ὅπως κτλ. Für das ἵστων bei P. und διατηρηθήης
 in der LXX. steht im Hebr. נקחננו. Dieses drücken dem Sinne
 nach deutlicher die LXX. aus, denn נקחן heißt hier „stehn
 lassen, bewahren.“ Das Hiphil bezeichnet nämlich im Hebr.
 nicht bloß ein Bewahren dessen, was das Kal aussagt, sondern
 auch ein Erhalten in dem Zustande, den das Kal bezeichnet, dies
 ist besonders im Hiphil von נקחן der Fall. So wie nun im Helle-
 nistischen manche Zeitwörter dem hebr. Hiphil entsprechen, so
 nehmen sie auch diese specielle Bedeutung desselben an. So heißt
 ζωοποιεῖν als Uebersetzung von נקחן auch im N. T. „am Leben
 erhalten,“ 1 Petri 3, 18. So hat denn auch ἐξισπεῖν, welches
 eigentlich aufstellen heißt (in der LXX. für עמד), hier jene
 hiphilitische Bedeutung des Stehenlassens. In eben dieser Bedeu-
 tung hat wahrscheinlich der Syrer ܐܝܨܬܐܠܡ, denn das Aphel
 von ܐܝܨܬܐܠܡ hat im Syrischen die Bedeutung „beim Stehen erhalten“
 und das Derivat: ܐܝܨܬܐܠܡ, heißt „lebendig, am Leben geblie-
 ben.“ Ephr. Syr. Op. T. I. p. 46. Auch der Araber über-
 setzt in der Polgl. in 2 Mos. 9, 16.: ابقيتك „ich habe dich am
 Leben erhalten.“ Von נקח hat auch schon das Kal die Bedeu-
 tung „bleiben“ 2 Mos. 9, 28. 3 Mos. 13, 5. Dan. 10, 17., so
 daß das Hiphil um so natürlicher „bleiben lassen“ übersetzt wird.
 Es kommt zur Empfehlung dieser Bedeutung noch hinzu, daß sie
 durch den Zusammenhang an die Hand gegeben wird, denn unter
 den vorhergegangenen Plagen hätte Pharao schon hingerafft
 werden können, und noch mehr hätte dies durch die angedrohte
 Pest geschehen können. Calvin, der zu dieser Stelle diese Be-
 deutung verwirft und dagegen „constituit“ übersetzt, billigt in
 seinem Comm. zu 2 Mos. 9, 16. jene von uns angenommene Be-
 deutung, indem auch er sie dem Zusammenhange angemessener
 nennt. Viele Calvinisten nehmen ἐξισπεῖν geradezu in der Be-
 deutung „erschaffen.“ Deja: loci ut existores; noch schreck-

höher. Ansehen: *quasi majores quosque, prodigia quasi sapientum excitari*, ut in malitia persistentes atque deteriores fieres [sagt das der Teufel oder Gott?]. Andere, wie Eoc., nehmen es in der Bedeutung „ad dignitatem exalti,“ welche weniger aus der Sprache erwieslich ist, wie auch Calvin bemerkt, und auch in den Zusammenhang der mosaischen Erzählung uninder passen würde. — *Ὁπως ἐνδεύσωμαι* xtl. Diesen Nachsatz werden wir seinem Sinne nach so ausdrücken können: *usque adeo non connivi in sceleribus tuis, etiam si propter μακροθυμίαν meam ita fortasse tibi videretur, ut eo graviore ruina te perditurus sim.* Nicht Lücke Gottes nämlich, wie der Calvinist will, ließ die verschiedenen Wunderzeichen an Pharaos vorübergehen, um durch diese Mittel den Endzweck seines Verderbens herbeizuführen, sondern erbarmende Langmuth war es, wie B. 22. sagt, welche Gelegenheit gewähren wollte zur Bessung, und bemerktermaßen hatte der Verstockte endlich auch sich einigermaßen erweichen lassen. (2 Mos. 8, 28. noch mehr später E. 10, 26. 9, 27.); nur daß die Wigel wieder das Samen Korn hinwegnahmen. Allein eben diese Langmuth hätte der Halsstarrige auch verkennen können, darum wird ihm dazu gesagt: lasse er das Volk nicht ziehen, so werde diese Langmuth Gottes ihm zu desto größerem Verderben, Gott aber, der alles Böse zur Verherrlichung in den Weltplan zu verweben weiß, zum Beweise seiner Macht dienen. Gregor v. Nyssa in Niceph. Cat. in Octat. umschreibt schön: *ἐφ' ὧν ἐπιμαρτυρεῖ ἀπειθῶν, κηρυξάντων τ. θεοῦ ὅν ἐκουσίως ἀρνῇ.* Es tritt hier ein, was Antonin. l. 7. c. 35. der *φύσις* zuschreibt und durch das sehr bezeichnende Compositum *ἐπιμαρτυρεῖν* ausdrückt: *πάντα το ἐμαρτυροῦν καὶ ἀντιβαῖνον ἐπιμαρτυρεῖται καὶ κατατάσσει εἰς τὴν εἰμαρμένην καὶ μέρος αὐτῆς ποιεῖ.* Wir dürfen also nie außer Acht lassen, daß dieses *ὅπως* xtl. sich nur auf den Fall bezieht, wenn Pharaos sich durch die Langmuth nicht bekehren lasse; denn ausdrücklich wird er von Gott E. 10, 8. wieder zur Besserung aufgefordert: „Wie lange weigerst du dich, dich vor mir zu demüthigen?“ — *Τ. δυναμὶς μου.* Im Hebräischen *חַי*. Es läßt sich kein größerer Kampf denken als der eines unbußfertigen Menschenherzens mit seinem Gotte. Gott aber wird Verherrlichung zu Theil, sei der Ausgang des Kampfes

zum Seyn, sei es zum Verenden. Also das Böse sich überwinden, so dankt es sich seinem Ueberwinder; weiß es aber zu widersprechen, so bringen diejenigen Lob und Aebderung, welche dem Kampfe zusehend, theils die Barmherzigkeit Gottes anerkennen lernten, theils die göttliche Allmacht und Allweisheit; nach der es auch aus unüberwundenen Feinden seinem Reiche Triumph zu bereiten versteht. — *Εν παση τ. γη.* Da die Jaden selbst überall ihrer Ausföhrung mit starker Hand gedachten, so wurde dadurch in der That der Name Gottes aller Orten verkündet. Auch erzählten jenen wunderbaren Untergang Pharaos der Grieche Metapamst (Ena. Praep. Ev. l. IX. c. 29.), der Grieche Diosdorus Siculus (Bibl. l. III. c. 89.), der Lateiner Trogus (Instaur. Hist. l. XXXVI. c. 2.). Durch den Kuran wurde jene Geschichte noch allgemeiner bekannt und durch das Christenthum wird sie verkündet werden bis an der Welt Ende.

V. 18. Der Apostel zieht die Folgerung aus dem Facto von Moses und aus dem von Pharaos. Das *ουλογεσθαι*, wie es hier Gott zugeschrieben wird, ist von den Calvinisten besonders urgirt worden. Erklärt wird es von Calvin selbst so: *indurandi verbum, quum Deo in scripturis tribuitur, non solum permissionem (ut volunt diluti quidam moderatores) sed divinae quoque irae actionem significat; nam res omnes externae, quae ad execrationem reproborum faciunt, illius irae sunt instrumenta. Satan ipse, qui intus efficaciter agit, illius est minister, ut non nisi eius imperio agat.* — Dacet et Solomon, non modo praecognitum fuisse impiorum interitum, sed impios ipsos fuisse destinato creatos ut perirent, Prov. 16, 4. Auch einige neuere Theologen, weil ihr Rationalismus ihnen die Annahme zuließ, daß P. geirrt habe, wollten die Worte so erklärt wissen, und zwar wie sie meinten der grammatisch-historischen Interpretation gemäß. So Ammon zu dieser Stelle und gleichertweise schon der engl. Rationalist Morgan. Allein gerade die grammatisch-historische Interpretation ist gegen die calvinische Auffassung, wie dies schon oben von den Urhebern der grammatisch-historischen Auslegung von Grotius zu dieser Stelle und Cleric. zu 2 Mos. 9. gezeigt worden. So wie nämlich der Morgenländer überhaupt weit mehr als der Abendländer das Streben hat, alle Ereignisse

des Lebens auf die erste Ursache zurückzuführen, auf Gott, so zeigt sich dieses auch insbesondere in der hebr. Geschichtsschreibung zu erkennen. Es werden auch solche Ereignisse, die, ohne eigentl. von Gott ausgehen, nur unter seiner Leitung stehn, auf Gott selbst zurückgeführt, ohne daß es dabei die Absicht des Schriftstellers ist, die Selbstbestimmung des Menschen zu läugnen. Nach diesem in der hebräischen sowohl als überhaupt in der morgenländischen Darstellungsweise und Geschichtsschreibung geänderten Gesetze pflegt auch Gott sogar als Ursache der Sünde dargestellt zu werden, sowohl da wo er sie nur zuläßt (*συγχωρησις*) 2 Sam. 12, 11. 16, 10. 1 Kg. 22, 22. Jes. 63, 17.), als da wo er wie hier durch gewisse Veranlassungen sie hervorruft (*ἀποκαρτίσις*) 5 Mos. 2, 30. Ps. 105, 25. 1 Kg. 11, 23. Ja wollte man sich nicht dazu verstehen nur auf diese metonymische Weise Gott zum Urheber jener Handlungen zu machen, so würde man Gott ein gleiches Amt wie dem Teufel beilegen müssen, denn dieselbe Handlung, als deren Urheber 2 Sam. 24, 1. Gott genannt wird, wird 1 Chron. 21, 1. dem Teufel als Urheber zugeschrieben. Eine schickliche Parallele zu diesen alttestamentlichen Stellen bieten ganz ähnliche Stellen des Kuran dar. Sure XIV.

B. 32.: *يَضُرُّ اللهَ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ مَا يَشَاءُ*. „Gott fñhrt die Uebelthäter in die Irre und thut was er will.“ Eben so Sure IV. B. 90. und VII. B. 139. und öfter. Ferner Sure VII. B. 180.: „Biele Genien und Menschen haben wir für die Hölle erschaffen, diese haben Herzen und verstehen nicht, Augen und sehen nicht, Ohren und hören nicht.“ Ferner Sure VII. B. 146.: „Die Uebelthäter werde ich machen, daß sie meine Zeichen sehen und doch nicht glauben.“ Ferner Sure V. B. 46.: „Gott strafft wen er will und vergiebt wem er will, denn er ist über alles mächtig.“ Ungeachtet es nun scheint, daß der Kuran entschieden die Freiheit des Menschen läugnet, ungeachtet er lehrt, „daß jedem Menschen sein Schicksal an den Hals gebunden ist,“ so glauben wir doch behaupten zu müssen, daß Muhammed nicht so entschieden die Freiheit des Menschen zu läugnen beabsichtigte. Denn nicht nur finden wir viele Stellen im Kuran, welche sich zu den oben angeführten eben so verhalten, wie gewisse dem Menschen Freiheit zuschreibende alt- und neutestamentliche zu anderen im A.

und M. T., die alles auf Gott zurückführen; sondern wir haben auch eine den Charakter der Glaubwürdigkeit an sich tragende Ueberslieferung des Abu Harira, in der ausdrücklich Muhammed seine Unwissenheit über jenen Gegenstand bekennet (Ibn Isak, Saufismus, sive Theosophia pantheistica Persarum, p. 284.); überdies sind die dogmatischen Festsetzungen über jenen Punkt, durch die dem Menschen völlig alle Freiheit geraubt wird, von den muhammedanischen Theologen nicht eher als im zweiten Jahn hundert der Hedschra gemacht worden. Zu den die allgemeine Gnade Gottes im Gegensatz zu einem doctr. abool. antwortenden Stellen des Kurans gehören z. B. folgende, die ebenfalls mit biblischen Verwandtschaft haben, Sure V. R. 43. XX. R. 84. III. R. 82. u. v. a.: „Wer sich bekehrt nach seiner Uebelthat und bessert, zu dem kehrt sich auch Gott hin, denn Gott ist vergehend und barmherzig.“ Sure VII. R. 156.: عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ

مَنْ أَشَاءُ وَمِنْ حَيْثِي وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَنْتَوْنُ „Ich strafe wen ich will, aber meine Gnade erstreckt sich auf alle Menschen. Wahrlich ich schreibe sie ins Buch des Lebens für alle die da glauben.“ Sure XIV. R. 25.: „Siehst du nicht jene, die meine Gnade in Unglauben verwandeln?“ u. dgl. m. — Indem nun Gott, unveränderlich seinem Plan getreu die Israeliten aus Aegypten zu führen, durch eine Reihe von Wunderzeichen die Gelegenheit dazu gab, daß der Trotz Pharaos gesteigert wurde, sagt das A. T., Gott verhärtete ihn. Zum Zeichen indeß, daß die Verhärtung nicht auf Gott als den eigentlichen Urheber zurückzuführen sei, heißt es auch wiederum an andern Stellen, Pharaos verhärtete sich selbst, 2 Mos. 8, 15. 8, 22. 9, 34, und wiederum an anderen, das Herz ward verhärtet, ohne daß auf die Ursache zurückgegangen wird, 2 Mos. 7, 13, 22. 8, 11. 9, 7. Auch spricht 2 Mos. 3, 19. Gott nur von einem Vor- aussehen der Verhärtung des Pharaos, und anderwärts wird den Menschen selbst die Schuld ihrer Verstockung beigemessen, 1 Sam. 6, 6. 2 Chron. 36, 13. Ps. 95, 8. Ps. 135, 8. Es darf uns um so weniger wundern, daß deswegen, weil Gott die Umstände herbeigeführt, unter denen der Halsstarrige noch trotziger wird, Gott selbst als Veranlasser der Halsstarrigkeit dargestellt erscheint, da wir bemerken, daß der Hebräer sogar den Men-

sehen, auf dessen unschuldige Veranlassung ein anderer in Verblendung fällt, als unmittelbaren Urheber derselben dastellt. So ergiebt an Jesajas (Jes. 6, 10.) der Befehl: „Verstocke dieses Volkes Herz, mach' seine Ohren taub, seine Augen geblendet!“ Der hebr. Sprachgebrauch findet sich auch im N. T. Theils finden wir auch hier, daß Christus ἀποκρυσίνωσις als Zweck seines Kommens angiebt, was nur vermöge der Verfehrtheit der Menschen daraus entstand, Matth. 10, 24. (s. dazu Grotius Nam.) Joh. 9, 39., theils wird Jes. 6, 10. in demselben Sinne, den es dort hat, angewendet, Matth. 13, 15. Marc. 4, 12. Joh. 12, 40. Hgg. 28, 26, 27. Vortrefflich ist dasjenige, was über diesen Sprachgebrauch der Hebräer die griech. Kirchenväter bemerken. Ausgezeichnet behandelt diesen Ausdruck Pauli und die dahin einschlagenden Fragen Orig., Philocalia, c. 20. ed. Spenc., entlehnt aus: De principiis, l. III. c. 1. Die Gedanken die Orig. dort entwickelt, sind folgende: „Ihr haltet entweder den Pharao für ganz verdorben oder nicht. Thut ihr es, so dauert er aus nicht; wenn er verdammt wird; aber warum verhärtete ihn dann Gott? Verhärtung findet doch bei dem statt, was von Natur weich ist. War er also nicht ganz verderbt, und Gott verschloß das sich ihm öffnen wollende Herz, welche Ungerechtigkeit dann von Gott! Vielmehr müssen wir uns bei jener Verhärtung durchaus keinen besonderen Act Gottes auf die Seele denken, sondern es ist die Folge, daß bei den unaufhörlich auf gleiche Weise fortgehenden Liebesbeweisen Gottes an das verderbte Menschengeschlecht der Eine immer hingebender an die göttliche Gnade wird, der andere immer widerstrebender und bössartiger. Nach Hebr. 6, 7, 8. bringt ein und derselbige Regen Kraut auf dem einen, Dornen auf dem andern Acker hervor. Während ein und derselbe Sonnenstrahl hier weich und feucht macht, macht er dort dürr und trocken. So währet dieselbe Gnade Gottes bei verschiedenen Herzen verschiedenes. Pflegen doch auch liebende Herren zu verderbten Sklaven, die sie mit vieler Milde erzogen, zu sagen: Ich habe dich schlecht gemacht. Ist aber eine Seele eine Zeit lang durch die Milde Gottes immer verstockter geworden, und kehret sich dann wieder um, so hat sie selbst von dieser Verstockung Gewinn, indem sie dann ihres ganzen Krankheitsstoffes sich bewußt worden ist. So wie daher Kierke den Krankheitsstoff reizen und an einen Fleck

sch sammeln lassen, um gründlicher zu helfen, so, wie es auch
um menschlichen Herzen." Den letzten Gedanken findet Orig.
weiter aus im Comm. in Exod. ed. Delarue, T. II. p. 144.
ὡςπερ γὰρ ἐπὶ τῶν σωματικῶν παθημάτων, εἰς βαθε-
ροῦ, ἐν' οὕτως εἰπὼς, κατωφεροῦς κακοῦ, ὁ ἱατρος εἰς τὴν
ἐπιφανείαν δια τῶν φαρμάκων ἔλκει κ. ἐπισπᾶται κ. ἔλκει
φλεγμονὰς χαλεπὰς ἐμποῦν καὶ διοιδήσεις, καὶ πόνους
πλείονας ὥς εἶχε τις πρὶν ἐπὶ το φαρμακωθῆναι. ὁ δὲ βαθε-
ρὸς ποιεῖν αὐτοῖς ἐπὶ λυσοδομηκῶν κ. ἑτέρων τιμῶν
τ. παραπλησια ταῦταις πεπονθοῦσιν. οὕτως οὖναι κ. τ. ὡς
ὀκονομεῖν τ. κρυφίον κακίαν εἰς το βάθος κατωφερεῖν. ὁ
ψυχῆς κ. ὡςπερ λέγει ὁ ἱατρος ἐπὶ τοῦδε τινος: ἐγὼ
φλεγμονὰς ποιῶμαι περὶ τ. τοῦτον τ. ἀνέστης, καὶ διὰ τοῦτο
ἀναγκασθὼ ταῦτα τινα μαρτῆ, ὥστε ἀποστήμια χαλεπὰ ἐργα-
σασθαι, λέγοντες δὲ ταῦτα τ. ἱατροῦ, ὁ μὲν ἀκούων καὶ
ἐπιστημονικώτερος οὕτως αἰκισσάται, ἀλλὰ κ. ἐπαινεσάται
ὁ δὲ τις λαβεῖ φασγάνον ἀλλοτρίον. εἴς τ. ἱατροῦ ἐπαγγελίαν
ποιεῖν, το δὲ ὄντως ἐπὶ φλεγμονὰς κ. ἀποστήμια ἀνέστη
οὕτως κ. οἶμαι τ. ἱερὰ εἰρηνεύει. ἐγὼ σιληρῶν. Vgl. ἐπὶ
dies Theodor. qu. 12. in Exod.; Basil. bei Oefelme,
Theodorus Mopsuest. und Diodorus Tarf. in Nicom.
Cat. in Octat. Wir haben noch zwei gezwungene Erklärungen zu
erwähnen, durch welche die Gegner des Prädestinatismus sich
zu helfen suchten. Herzog wollte ein Gegensatz hinter den
Satz stellen. Rambach, Carpz. und Ernesti wollten ὀκονο-
μεῖν in der Bedeutung „hart behandeln“ nehmen. Für diese
wird angeführt 2 Chron. 10, 4., wo im Hebräischen es heißt
וְיָצַח-וּם, allein diese Stelle beweist nicht, da kein acc. personae
dabei steht. In Job 39, 16. steht im Hebr. גִּרְעָה und im
Griech. ἀποσκληρύνει. Es ist also weder für das Hebr. noch für
das Griech. die Bedeutung erwiesen. Außerdem ist aber auch
vieles dagegen. Es muß ja bei Paulus in demselben Sinne stehen,
wie im 2ten Buch Mose, es würde ja dann der Einwand R. 19.
nicht passen u. s. w.

R. 19. Der heftige Jude, weil es ihm nur um eine
Ausflucht für seinen Unglauben zu thun war, greift die
Anrede auf, zu der ihm in den letzten Worten des Apostels Ge-
genheit gegeben war. Er möchte seine ἀπειρία, die der Apostel

ist der Grund seiner Bemerkung rügt (E. 3, 32. 10, 8, 9. 24, 25.), auf Gott zurückzuführen. — *Ἐπεὶ οὖν* ist das latb. *quoniam*. So E. 11, 19. und *ἀλλ' ὅτι* 1 Kor. 15, 35. Jac. 2, 18. In der Frage ist das Subject *θεος* ausgelassen, wie das der Stimmung des Leidenschaftlichen angemessen ist. *Ἀποστόλου* bei den Hellenisten theils „tadeln“ 2 Matt. 2, 7. Hebr. 8, 8., theils „sich beklagen, unwillig seyn“ Sir. 11, 7. 24, 10. Gesp. ch.: *μαρμαραί, αἰτιάται, κατακρινόμενοι*. Das *εἰ* ist bezeichnend „nun noch, nachdem du selbst gesagt hast, daß er verdammt wen er will.“ — *Ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν*. Das Prät. Indic. nach dem Hebr. statt *ἔστιν*.

B. 20. Eine eigentliche Antwort auf diese Frage des verstockten Juden konnte der Apostel in so fern nicht geben, als der Einwand nur auf einer Mißdeutung und Verdrehung der angeführten Bibelstellen beruhte. Paulus schlägt daher die Verdrehung durch bloße Abweisung zurück (vergl. E. 3, 6.). Die Gemina giebt zuweilen eine vorläufige Antwort, um im allg. meinen abzuweisen, man nennt es *ὅτι πρὸς τὸν* „wegen großer Bedrängung.“ Die Phrase dafür ist *οὐκ ἔστιν* „nicht nur dies, sondern selbst dies.“ Halichoth Olam, B. 3. E. 2. §. 183. — Was P. aber eigentlich mit der Anführung jener Bibelstellen habe sagen wollen, spricht er B. 22. und 23. aus. Er hätte nämlich allerdings dem Juden sogleich sagen können, er mißbrauche nur die Schriftstellen und das zu ihrer Erklärung Hinzugefügte, verwerfe sie nur abschüssig. Statt aber dies zu antworten, macht er es wie der Erlöser selbst, er antwortet nicht sowohl der Frage des Gegners als der Gesinnung. Jene Verdrehung der paulinischen Worte war aus Troß und Hochmuth hervorgegangen. Darauf weist der Apostel seinen Gegner hin. Eben so sehen wir, daß der Erlöser selbst in seinen Antworten häufig weniger auf die gethane Frage als auf die Gesinnung aus der sie hervorging Rücksicht nimmt, und als der große Herzenskündiger eigentlich zu dieser spricht (Matth. 8, 20, 22. 19, 16., wo der Anredende, ein eitler Mensch, durch das Epitheton schmeicheln will, Joh. 8, 8.; daß er diese Rücksicht auf die Gesinnung nehme, erklärt Christus selbst Joh. 6, 65.), oder aber, daß er bei Einwendungen erst den Grundfehler rügt, ehe er sie selbst beseitigt (Matth. 22, 29. 31.). So ist es denn ja auch in der That wahr, daß, wo die Finsterniß

mehr als das Licht geliebt wird und so lange dies geschieht, als
 Einsicht in die religiöse Wahrheit nicht aufgehn kann, s. E. 1, 18.
 Chrys.: τοῦτο ἀριστον διδασκαλον, τ. ἐκαστας ἀποκρίναι
 καὶ τοὺς καταβάλλειν τὰ σπέρματα. Um so mehr gebührt sich
 nun eine bloß abweisende Antwort, wenn, wie es hier mit dem
 Einwande des Juden der Fall ist, nicht bloß unbewusste Selbst-
 verblendung Zweifel und Schwierigkeiten aufwirft, sondern Ver-
 stocktheit und Hoffahrt, welche absichtliche Verdrehungen bewirkt.
 Wir müssen voraussetzen, daß der Jude es recht gut wußte, daß
 er die Worte Pauli nur aus Hoffahrt verdrehe; sah er nun, daß
 Paulus so tief in sein Herz blatte diese Wurzel des Einwandes zu
 erkennen, so war damit der Einwand selbst gehoben. Ueberdies
 mußte der Jude die Aussprüche, welche Paulus hier zu seiner Ab-
 weisung aufstellte, gelten lassen, weil sie aus dem A. T. genommen
 waren. Für den aufrichtigen Leser aber stellte sodann Paulus
 B. 22. und 23. das Resultat der Betrachtung auf. *Era sinitur*
non indignatur quod interroget; nec deterret illum ne inter-
roget, sed obliurgat quod sit ausus sic interrogare. Wir wol-
 ten so umschreiben: „Und wenn dem auch so wäre wie du sagst,
 du hoffärtiger Israelit, wie kannst du wagen dich also gegen
 Gott zu erheben?“ Daß dem aber nicht wirklich so sei, wie
 der Jude meinte, liegt in dem *de* B. 22. Nicht unähnlich ist
 4-Esr. 5, 33. Esra hatte geforscht und gefragt: „Warum liebt
 doch Gott unter allen Heekern nur Einen Weinberg, unter allen
 Meereswellen nur Einen Bach, unter allen Blumen nur Eine
 Pflanze, unter allen Völkern nur Zion?“ Darauf tritt der Engel
 des Herrn ihn an und spricht: „Es ist weit gefehlt, daß
 du meine Menschen lieber haben solltest denn die
 sie gemacht hat.“ Erst danach beginnt er weiter mit ihm sich
 einzulassen. — *Μενοῦντος*. Dies bezeichnet stets das ent-
 schiedene Auftreten eines Einwandes, Röm. 10, 18. Luc. 11, 28.
 Es entspricht dem *at enim*. Der Syrer. *ܐܢܝܢ*. — *ὁ*
ἀνθρώπος steht verächtlich, s. zu E. 2, 1. — *Συντελες*;
 Chrys.: *καινός ἐστι ἀρχῆς; ἀλλὰ δικαστὴς ἐκδικασίας τε*
καὶ; *πρὸς γὰρ τ. ἐκείνον συγκαίω οὐδὲ εἶναι τι δυνάμει*
οὐ τοῦδε ἢ τοῦδε ἀλλ' οὐδὲ εἶναι τι, τοῦ γὰρ εἰπεῖν, οὐδὲν ἐστι,
πολύ το εἰπεῖν, τις ἐστι; οὐδ' αὖνιστορον. — *Ὁ ἀντα-*

ἀντιφωνέοντες. Das Zeitwort in der LXX. für *καὶ ἀντι-
φώνησεν* und heißt auch wie *ἀντὶ* „widersprechend, gegenredend
antworten," Jer. 14, 6. — *Μη ἀρεῖ καὶ*. Die Stelle ist
nach Jer. 45, 9. (wozu vgl. 29, 16.) angewendet. Wenn nämlich
jüdische Theologen ihren Gegner abweisen wollen, so pflegen sie
es am liebsten mit einem Bibelspruche zu thun, sei es nun daß
derselbe unmittelbar oder mittelbar eine Widerlegung oder Ab-
weisung enthält. Die Formel dafür ist bei den Rabbinen *מִן
הַפֶּסֶק מִן הַפֶּסֶק* „nach dem was wir im Text lesen.“ Ueberein-
stimmend damit ist in den Reden Christi das: *οὐδεποτε ἀν-
αγνώσκεις*; Matth. 21, 16. 42. 12, 3. Was der Vergleichungspunkt
sei, hebt Christus hervor: *ἐνταῦθα οὐ το αὐτεξουσίον ἀναιρῶν
αὐτοὺς λέγει, ἀλλὰ δείκνυς μέχρι ποσού δι πειθεσθαι τ.
Θεῷ . . . εἰς τοῦτο γὰρ μόνον τ. ὑποδειγμα ἔλαβεν, οὐκ εἰς
τὴν τ. πολιτείας ἐπιδείξιν, ἀλλ' εἰς τ. ὑποταγμένην ὑπα-
κοήν καὶ σιγήν. καὶ τοῦτο πανταχοῦ δι παρατηρεῖν, ὅτι τ.
ὑποδείγματα οὐ πάντα καθ' ὅλου δι λαμβάνειν
ἀλλ' ἐκλεξαμένους εἰς διὰ περ παρείληπται, το
λοῖπον ἄπαν εἶν.* Wären unsterbliche Menschenseelen wirt-
lich Steine, so möchte es wohl gelten, was Thomas A. als
aristotelischer Fatalist sagt: *si aliquis aedificare volens haberet
multos lapides aequales, posset ratio assignari quare ponat
quosdam in summo quosdam in imo, sed quare ponat hos in
summo hos in imo, id non habet aliquam rationem nisi quia
artifex voluit.*

B. 21. Auch dieser Ausdruck ist zum Theil wirklich schon
in dem A. L. und in den Apokryphen enthalten, Jer. 18, 6.
Weish. 15, 7. Sir. 36 (33), 13. Dasselbe Gleichniß bei Philo,
de sacrif. Ab. et Cain, p. 148. und bei den Rabbinen s. Wet-
stein. — *Ἐξουσία* ist Gewalt über etwas, wird sowohl
hier mit dem *gen. obiect. πηλοῦ* verbunden, als auch Matth. 10,
1. — *σκευὲς εἰς τιμὴν κ. εἰς ἀτιμίαν*. *Τιμὴ* und
ἀτιμία ist abstr. pro concr. Es bezeichnen nämlich diese Worte
„edeln und unedeln Gebrauch.“ So erklärt Philo, *de vita
contempl.* p. 890. das *σκευὲς ἀτιμότερα*: *ἃ πρὸς τὰς ἐν σκοτῷ
χρείας ὑπηρετεῖ μάλλον ἢ τὰς ἐν φωτί*. Uebereinstimmend
Dier. ad Hos. 10, 8. Dieselbe Unterscheidung von *σκευὲς τιμώ-
μενα*

μανα und *ἀριμα*: je nach dem Gebrauche der Gefäße, auch bei Melian, Hist. var. l. XIII. c. 40. Sie findet auch Ratt 2 Tim. 2, 20., wo der Apostel ebenfalls bildlich die Widerspenstigen, ungöttlich Gesinnten *σκεπη εἰς ἀριμῶν* nennt, es aber ihnen selbst freistellt ob sie *σκεπη εἰς τιμὴν* werden wollen, indem er hinzusetzt: *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθαρῇ ἑαυτὸν ἀπο τούτων, ἔσται σκευὸς εἰς τιμὴν, ἡγιασμενὸν κ. εὐχοησόμενον τῷ δεσποτῇ*. Wir müssen uns hier recht in den Zusammenhang denken. Der selbstgerechte Jude sah sein Volk, nach den von Gott vorher getroffenen Veranstaltungen, als das einzige *φυραμα* an, aus dem Gott *σκεπη τιμῆς* bilden könne. Dem entgegnet nun der Apostel es siehe ganzlich bei Gott, aus welcher Masse er *σκεπη εἰς τιμὴν* bilden wolle. Orig.: tibi qui insolenter interrogas, haec audisse sufficiat. Qui vero opera sapientiae Dei in dispensationibus eius desiderat contueri, audiat in alio loco de his ipsis Paulum divinatorum secretorum conscium disputantem, 2 Tim. 2, 20. Ita ergo, rationem quam ibi indigne poscentibus claudit, hic indigne desiderantibus pandit. Indem dagegen die Calvinisten dieses von P. gebrauchte Gleichniß der dogmatischen Ansicht gemäß; die sie in diesem ganzen neunten Capitel finden, erklären, sagt Beza: dico Paulum elegantissima ista similitudine adhibita ad ipsius Adami creationem alludere, et ad aeternum usque Dei propositum adscendere, qui neque ut creato, neque ut creando debitor, antequam humanum genus conderet (also noch vor dem Sündenfalle, den Gott mit beschloß), iam tum et in quibusdam per misericordiam servandis, et in quibusdam iusto iudicio perdendis, gloriam suam illustrare, pro suo iure et mera voluntate decreverit. Jamiesen diese Erklärung dem ganzen Zusammenhange nach für falsch zu halten ist, geht aus dem oben Gesagten hervor. Daß sie aber in sich unrichtig ist, ergibt sich, wenn wir, wie wir müssen, bei Gott die Willkühr negiren, dann ist sein Handeln überall die Uebereinstimmung mit sich selbst, d. h. mit der Gesammtheit seiner Eigenschaften. Es kann also auch nicht, wie der Calvinist will, eine Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit geben, die nicht zugleich eine Offenbarung seiner Liebe wäre. Wird die *gratia irresistibilis* angenommen, so wäre es eine herrlichere Offenbarung der Allmacht Gottes, wenn er bewürkte, daß alle selig würden. Seb. Castalia: sapiens nullum

vas facit ad frangendum, sed si quod vas vitiosum esse contingit, id frangit.

℣. 22. Nunmehr nachdem der hoffährtige, absichtlich die Worte verdrehende Jude durch die Aussprüche seiner eignen heiligen Schriften zurückgeschreckt worden ist, stellt ℣. für den aufrichtigen Leser das Resultat seiner früheren Behauptungen auf, aus welchem hervorgeht, wie Gott bei den Gottlosen sowohl als bei den Christen sich als ein Gott von unendlichem Erbarmen und unendlicher Weisheit zeigt. Die elocutio ist, wie schon Orig. bemerkt, inkomposita; sowohl zu ℣. 22. und 23. im Ganzen ist etwas zu ergänzen als zu ℣. 23. insbesondere. Unter den verschiedenen Auslegern sind einige, welche nichts ergänzt wissen wollen. So Schöttg., Heum., Rösselt. Heum. will hinter ℣. 22. und 23. ein Fragezeichen setzen, wie auch mehrere Ausgaben haben, daß *ei* wie *en* fragend nehmen, und zwar mit der Negation fragend und übersetzen: „Hat er aber nicht gewollt u. s. w.“ Doch wollte man auch alles andere zugeben, so würde schon das keinesweges zuzugeben seyn, daß *ei* eine Frage mit der Negation ausdrücke. Schöttg. nimmt an, daß das Part. *ἑλων* statt des Verb. fin. *ἔλεει* stehe und *ἡγεμεν* den Nachsatz bilde, so daß ℣. 22. in sich abgeschlossen ist. Das *καὶ* in ℣. 23. läßt er an den ganzen Satz von ℣. 22. sich anschließen, ℣. 23. ist ihm sodann Vorder- und ℣. 24. Nachsatz, indem er *οὐς* in der Bedeutung des Demonstr. *τούτους* nimmt. Dies Verfahren ist ungrammatisch und überhaupt gewaltsam. Dasselbe gilt von Theodoret's Erklärung, welcher hinter *ei* *de* einen Gedankenstrich macht, und will, daß man hinzudenke: *εἰ τοῦτο ποθεῖς μαθεῖν, πῶς ἐνεκα πλείωνων ἀμαρτανούντων τοὺς μὲν κολάζει, τοὺς δὲ δι' ἐκείνων εὐσργεῖ, κ. πολλῶν τ. ἀρετῇ μετιόντων τοὺς μὲν περιφανείς ἀποφαίνει, τοῖς δὲ δια τούτων ὑποφαίνει τὰς τῶν μελλόντων ἐλπίδας, ἀκουσον τῶν ἐξῆς*. In Bezug auf dasjenige, was zu dem Satze mit *ei* *de* in ℣. 22. zu ergänzen, stimmen im Wesentlichen die Erklärer überein. Aug., Orf. nehmen an, daß das *οὐ τις* *ei* aus ℣. 20. noch einmal hinzuzudenken, Locc., daß aus dem unmittelbar Vorangegangenen das *οὐκ ἔχει ἐξουσίαν* wieder herabzunehmen. Am richtigsten sagen wir wohl, daß ℣. sich hier einer Apostiopesis bedient, wie sie nach einem bedingten Vordersatz fast alle Sprachen haben. Vgl. hin-

ter dem Vorderatz mit *καὶ* dieselbe Apoplopesis des *τι ἐρεῖτε*; in Joh. 6, 62., während Joh. 21, 22. das *τι πρὸς αὐ*; nach einem ähnlichen Vorderatz hinzugefügt ist. S. § 18 n. Obs. Ueberdies ist es in der rabb. Dialektik sehr gewöhnlich einen beweisenden Satz abzubrecchen mit den Worten *כִּי־כֵן* „für den Weisen genug,“ nach dem rabb. Sprüchwort *כִּי־כֵן מְרַבֵּן* „dem Weisen durch einen Wink!“ Weniger leicht ist es aber anzugeben, wie B. 23. zu fassen sei. Man weiß nicht woran *καὶ* sich anschließt, und eben so wenig, von welchem Zeitwort das *ἵνα* abhängt. Die Vulg. und einige unbedeutende codd., denen Locke folgt, lassen wegen dieser Schwierigkeit das *καὶ* hinweg, der Syr. dagegen das *ἵνα*. Def. ergänzt *ἀπο τοῦ κοινοῦ* noch ein *ἤνεγκεν* und außerdem auch bei den Begnadigten die Angabe des Zweckes, nämlich *εἰς σωτηρίαν*, wie bei den Verworfenen *εἰς ἀπωλείαν*. Schlichting ergänzt vor *ἵνα γνωρίσῃ* noch ein *οὐκ ἐξουσίαν ἔχει* und nimmt *ἵνα* in der Bedeutung „daß.“ Dann würde aber erforderlich seyn, daß die Ellipse vor *καὶ* voranginge und das läßt sich doch nicht denken. Die beiden gewöhnlichen Auffassungen sind indeß diese. Eine Anzahl Erklärer coordiniren den Satz *καὶ ἵνα κτλ.* dem *ἰδὼν ὁ θεὸς κτλ.* und ordnen beide Sätze dem *ἤνεγκεν* unter, so daß der Sinn wäre: „Gott hatte zwei Absichten bei seiner geduldigen Tragung der Verworfenen, einmal den Wunsch seine Macht zu offenbaren, sodann durch den Gegensatz der Verworfenen ins Licht zu setzen, welches Erbarmen es ist, wenn Gott die Erwählten, die doch aus derselben verderbten Masse sind, begnadigt.“ So die Calvinisten: Calvin selbst, Beza, Petr. Mart., aber auch Nicht-Calvinisten: Castal., Grot., Taylor. Eine andere Anzahl Interpret. lassen das *καὶ ἵνα* von *ἰδὼν* abhängen, und coordiniren das *ἵνα γνωρίσῃ* dem *ἐνδείξασθαι* so, daß es eine entgegengesetzte Handlungsweise Gottes beschreibt. So Wolf, Ehr. Schmid, Stolz. Es wird dabei angenommen, daß *ἵνα γνωρίσῃ* statt des Inf. *γνωρίσαι* steht. Die Uebersetzung wäre dann diese: „Wenn Gott beabsichtigend seine Macht zu zeigen die Gefäße des Zorns mit Langmuth trug, und wenn er beabsichtigte an den Gefäßen der Erbarmung seine Herrlichkeit zu offenbaren.“ Allein beide angegebenen Constructions sind ungenügend. Die zuerst genannte hat das Unbefriedigende, daß alsdann in diesen beiden Versen bloß von den Verworfenen die Rede wäre,

da man doch in dem aus allem Vorhergesagten gezogenen Resultate nothwendig auch die Erwähnung der Begnadigten erwartet, und dies um so mehr, da von B. 24. an die Rede des Apost. gerade über diese sich verbreitet. Zudem läßt sich das *καὶ ἵνα* nur sehr gewaltsam als beigeordneter Satz mit dem *Ἰελων κτλ.* und als untergeordneter mit *ἤνεγκεν* verbinden. Bei einem mehrmaligen Durchlesen führt das exegetische Gefühl immer wieder darauf mit dem *καὶ ἵνα* einen ganz neuen Satz anzufangen. Was die als die zweite namhaft gemachte Constr. betrifft, so leidet auch diese an Schwierigkeiten. Zunächst an der, daß *Ἰελων* alsdann B. 22. als Partic. genommen wird, ergänzt man es dagegen zu dem *ἵνα* B. 23., als verb. fin. Sodann würde auch, wenn man von dieser Schwierigkeit absähe, überhaupt B. 23. wenig der Anlage von B. 22. entsprechen. Es scheint im Gegentheil B. 23. ganz darauf angelegt zu seyn, eine vollkommene Parallele zu B. 22. zu bilden. Dies giebt sich dem exegetischen Gefühl zu erkennen, wie es auch unter den Alten De L., nur nicht bestimmt, fühlte. Das *ἵνα καὶ κτλ.*, als die Absicht angehend, entspricht dem *Ἰελων κτλ.*; das *ἡ προητοιμασε κτλ.* entspricht dem *κατηρτισμενα*, das *οὗς κ. ἐκαλεσε ἡμᾶς* dem *ἤνεγκεν*. Bei weitem am wahrscheinlichsten ist es daher, daß ein Anacoluth statt findet und der Apostel eigentlich schreiben wollte: *εἰ δε Ἰελων . . . ἤνεγκεν . . . , κ. ἵνα γνωρισθῇ . . . ἐκαλεσεν ἡμᾶς*. Um so natürlicher ist es dieses Anacoluth anzunehmen, da der Apostel stets liebt durch das Relativ Sätze zu verknüpfen. Auf ähnliche Weise scheint Seiler construiert zu haben. Wir schreiten nunmehr zur Erklärung des Einzelnen. — Das Part. *Ἰελων* ist aufzulösen in *καίπερ ἐδάε*. Stolz: „Und wenn Gott, ungeachtet er beschlossen hatte Strafe zu üben.“ . . . — T. *ὀργην*. Aug., de civ. Dei, l. XV. c. 35.: *ira Dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium quo irrogatur poena peccato*. Vgl. die Anm. zu E. 1, 18. — *Τὸ δυνατόν*, das adiect. neutr. statt subst. Das Wort weist auf *δυναμεις* B. 17. zurück. Gott wendet seine Macht nicht deswegen zur Strafe der Sünder an, weil ihm es nützt. Er bedarf unserer Heiligkeit nicht, *neque enim* — sagt Aug. de civ. Dei, l. X. c. 5. — *fonti se quisquam dixerit profuisse si biberit, aut luci si adspexerit*. So wie aber seine Eigenschaft der Heiligkeit in Bezug auf ihn selbst von ihm selbst vollkommene

Uebereinstimmung mit ihm selbst fordert, so ist dieselbe Heiligkeit in Bezug auf die Wesen gedacht, wo sie dann Gerechtigkeit heißt, Uebereinstimmung der Wesen mit ihm als der höchsten Norm alles Seyns, und zwar dies zu der Wesen höchstem Heil, weil sie nur wahrhaft sind, indem sie in Ihm und nach Ihm sind. — *Μακροθυμία*. S. Anm. zu Cap. 2, 4. Vgl. 2 Maff. 6, 14. Da der Calvinist nicht annimmt, daß Gott beim Gottlosen harret, ob er sich bessere, und daß Gott gerade zur Buße ihm Gelegenheit geben will, so verliert die *μακροθυμία* ganz ihren biblischen Begriff, nach welchem sie das Harren Gottes auf die Buße ist (Röm. 2, 4, 5. 2 Petr. 3, 9.). Im besten Sinne genommen, wird sie dann ein Act der Gerechtigkeit, im schlimmsten ein Act der Lücke, die dem Ausgeglittenen nicht wieder aufhilft. Dagegen schon Philo, quod D. immutabilis, p. 304.: *πρεσβυτατος γαρ δικης ὁ εἶδος παρ' αὐτῷ*. Vgl. hierzu die schöne Stelle bei Jarchi zu 1 Mos. 1, 1. „Gott wollte Anfangs die Welt bloß mit dem Maasse der Gerechtigkeit (יָדוֹן דִּיקָה) schaffen, er sah aber, daß sie dann nicht würde bestehen können, und fügte das Maas der Liebe (יָדוֹן אֲהָבָה) hinzu.“ Ferner Philo, de provid. bei Eus. Praep. Ev. 1. VIII. c. 14. — *Σκευη ὀργῆς*. Diesen Ausdruck wählt der Apostel bloß wegen des vorangegangenen Gleichnisses. Um so eher konnte er dies thun, da der Ausdruck *ὀ* überhaupt im Hebr. in metaph. Sinne gewöhnlich war. So Pirke Aboth, §. 3. heißt das Gesetz *יָדוֹן דִּיקָה*. Jes 13, 6. heißen die Perser *יָדוֹן אֲהָבָה*. Insbesondere nannten die Juden die Weiber *יָדוֹן אֲהָבָה*. Auch die Profanerr. brauchen zuweilen *σκεῦος* im metaphor. Sinne vom Menschen. Vgl. Apg. 9, 15. *σκεῦος ἐκλογῆς*. In *σκευη ὀργῆς* ist aber der Gen. nicht wie in *σκεῦος ἐκλογῆς* activ zu nehmen, als ob Gott in seinem Zorn sie geschaffen hätte, was auch, wenn man den Zorn sich als Haß und Strafe des Bösen denkt, ohne Sinn wäre, weil Gott nur schafft um sich mitzutheilen, sondern der Gen. ist passivisch zu nehmen „strafwürdige Gefäße.“ — *Κατηρητισμένα*. *Καταρτίζειν* entspricht in der LXX. eben so wie *ἐτοιμαζειν* dem *יָדוֹן*. Das Part. Pass. nehmen einige Arminianer rein medial, wie es auch gewöhnlich Apg. 13, 48. von Luztheranern und Arminianern gefaßt wird, zu welcher Stelle Limb. gelehrt die mediale Bedeutung zu erweisen sucht. Obwohl es nun allerdings so genommen werden kann, so sieht man es doch dieser

Erklärung zu sehr an, daß sie aus der Dogmatik geflossen ist. Lutheraner und Calvinisten stimmen daher fast alle überein, an der vorliegenden Stelle ein part. pass. anzuerkennen, nur daß letztere wollen, daß Gott als die bewürkende Person angesehen werde, erstere, nach Vorgang von Theod., Chrys., Theoph., Dief., daß es unbestimmt, eigentlich aber der Mensch. Abweichend von den übrigen lutherischen Auslegern ist Chr. Schmid. Er nimmt κατηρτισμενα ebenfalls als part. pass. in gleicher Bedeutung mit dem ihm gegenüberstehenden α προητοιμασεν, wie denn auch 2 Tim. 3, 17. das εδηρτισμενος dem ητοιμασμενος 2 Tim. 2, 21. gleich sei, es sei also auch Gott als der Bewürkende anzusehn, nur nicht τελικώς sondern eben so wie bei Pharaos επιτατικώς. Diese Erklärung hat viel für sich, insofern nämlich in dem οσοι ησαν τεταρτισμενοι in Apg. 13, 48. wahrscheinlich ebenfalls bloß nach populärem Sprachgebrauch jene Befehung völlig auf Gott als die letzte Ursache zurückgeführt wird, während er eigentlich nur τελικώς und διατατικώς Urheber ist, und insofern für die angegebene Erklärung auch der rabb. Sprachgebr. stimmt. S. Westf. zu Apg. 13, 47. So R. Beshai: „Die Heiden sind bereitet (בְּרִיָּא) zur Hölle, Israel aber zum Leben.“ Und Beshoroth f. 8, 2. heißt es: „R. Joseph lehrte: Das sind die Perser, die bereitet (בְּרִיָּא) sind zur Gehennah.“ Ähnlich ist Juda 4.: οἱ προεργασμενοι εἰς τοῦτο το κομμα. Bei diesem Part. ברִיָּא dachte sich der Jude Gott als Urheber, wenn auch nicht ενεργητικώς. Ungeachtet indessen für diese Erkl. sich vieles sagen läßt, so scheint es doch vorzüglicher, an dieser Stelle mit Grot., Limb. anzunehmen, daß das Part. statt des adiect. verb. stehe, wie auch Luc. 6, 40. κατηρτισμενος so zu erklären ist, und 2 Tim. 2, 21. in derselben Bedeutung ητοιμασμενον mit πρεβος verbunden vorkommt. Da nämlich der Hebr. der adiectiva verb. ermangelt, so setzt er statt deren die Participia. So wird das Part. des Niphal von ברִיָּא auch im Hebr. für das adiect. verb. gebraucht: ברִיָּא „fest, fertig.“ Und das rabb. Part. Pual ברִיָּא hat ebenfalls die Bedeutung des adiect. verb. „fertig, geeignet.“ Ja das Part. Pual ברִיָּא, welches eigentlich „bereitet“ heißt, dient im Rabb. eben so wie ברִיָּא im Hebr., das ja gleichfalls „zubereitet“ heißt, geradezu zur Umschreibung des Futuri. Im Hellenistischen findet sich dieser Hebraismus wieder, so z. B. Joh. 19, 38. καταρτισμενος statt κατα-

παῖος, 2 Tim. 2, 21. u. v. a. So hat auch die Vulg. hier *apta*, wiewohl einige *codd.* lesen *aptata*. Die prädestinationische Fassung des ganzen Ausspruchs giebt am annehmlichsten Aug. ep. 186. ad Paulinum, §. 24.: *pertulit vasa irae in interitum aptata, non quod illi essent necessaria . . . sed ne se (vasa misericordiae) in bonis operibus tanquam de propriis extollerent viribus, sed humiliter intelligerent, nisi illis Dei gratia, non debita sed gratuita, subveniret, id fuisse reddendum meritis suis, quod aliis in eadem massa redditum cernerent.* Der Begnadigte wird indeß auch ohne willkührliche ewige Verdammung vieler seiner Mitbrüder dies glauben. Die gewöhnliche (insofern die unsere etwas abweicht) antiprädestinat. Ansicht giebt am treffendsten Clarus: *vas erat Ph. quod sese apparaverat ad interitum, dignus erat qui continuo plecteretur, verum ingentem erga eum tolerantiam D. exercuit, atque interea, ut sub Dei regno ne mala quidem sine aliquo essent usu, ita sapienter omnia moderatus est ut eius correctio multis documento fuerit ac saluti. Ita uno negotio haec omnia confecit, ostendit iram suam, notam fecit potentiam, lenitatem ingentem ferendo praese tulit, indicavit quanti faceret vasa misericordiae.*

B. 23. Ueber das *kai ira* s. B. 22. In *οικτιρησις* *ἐλεος* ist *ἐλεος* der Gen. passivi „auf die sich das göttliche Erbarmen verbreitet.“ — *Πλοῦτος τ. δοξης*. Röm. 2, 4. Eph. 1, 7, 18. 2, 7. Col. 1, 27. Die *δοξα* ist die Seligkeit, welche dem Christen vermittelt der Liebe Gottes zu ihm zu Theil wird. Theoph. daher unrichtig: *ἡ τελεια δοξα Θεοῦ το ἐλεειν.* Das *ἀ προητοιμασεν* entspricht dem *κατηρτισμενα*. Das *προ* könnte bedeutungslos stehen, wofür Lössn. das Beispiel aus Philo anführt, de opif. p. 17.: *ὁ Θεος τα ἐν κοσμῳ παντα προητοιμασεν . . . εἰς ἔργα κ. ποδον αὐτοῦ.* Allein auch in dieser Stelle des Philo ist *προ* nicht ganz bedeutungslos. Hier wird es um so weniger bedeutungslos seyn, da Christus selbst (Matth. 25, 34.) und die App. (s. die Anmerkungen zu Röm. 8, 28, 29.) es als einen besonderen Vorzug der Begnadigten angeben, daß von Ewigkeit her ihre Begnadigung bestimmt und somit auch ihre Herrlichkeit vor Gottes Augen gewiß war. Ganz so wie hier ist *προ*-

τοιμαζειν gebraucht Matth. 9, 8.: εἰπας, οἰκοδομησαι ναον ἐν ὅρει ἁγίῳ σου, καὶ ἐν πόλει κατασκευασεως σου θυσιαστηριον, μνημα σκηνης ἁγίας ἣν προητοιμασας ἀπ' ἀρχῆς. Der Rathschluß Gottes, insofern er die Erfüllung herbeigeführt, wird als ein ideales Wirken Gottes dargestellt. Wir werden demnach den vorigen und diesen Vers, mit Ergänzung des zu Ergänzenden, im Zusammenhange so übersetzen: „Doch wenn Gott die Absicht hatte seine Heiligkeit und seine Allmacht zu offenbaren an denen, die nur die Strafen göttlicher Heiligkeit verdienten, und ganz dazu geeignet waren in ewiges Verderben gestossen zu werden, nichts destoweniger aber sogar solche Menschen mit Langmuth auf ihre Buße harrend trug; wenn er auf der andern Seite die Absicht hatte, denen die seiner Erbarmung theilhaftig werden sollten, denen er schon vor der Welt Grundlegung ewige Herrlichkeit zgedacht hatte, den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun, und nun dieselben zu seinem Reiche berief, Heiden sowohl als Juden, ohne zwischen den Völkern einen Unterschied zu machen — was sollten wir wohl dagegen noch sagen können?“ —

V. 24. οὗς ist nach dem Sinne mit οὐκον construiert, da οὐκον metaphorisch für Menschen stand. Nach ἐκάλειον setzen Eras m., Luther, Beza u. A. ein Comma, und nehmen ἡμᾶς als Appos. Besser verbinden wir ἡμᾶς unmittelbar als Object mit ἐκάλειον und sehen das Relativ als Prädic. an „als welche er auch uns berufen hat;“ das οὐ μόνον ἐξ Ι. κτλ. bildet dann einen neuen Zusatz wie öfter „und zwar nicht bloß.“ — So steht denn der Apostel wieder mit diesen Worten bei dem, wovon er am Anfange des Capitels V. 7. ausgegangen war, daß nämlich nicht bloß die Juden als Juden ins Messiasreich kämen, sondern daß Gott das Recht habe eine solche Bedingung der Begnadigung zu stellen, unter der nur gewisse Juden, überdem aber auch die Heiden ins Messiasreich kommen könnten, und deutlich sehen wir aus diesem Schluß, daß es sich nicht um die Berufung Einzelner ins Gnadenreich handelte, sondern ganzer Völker-Massen, somit auch von keinem absoluten, sondern nur von einem (durch den Glauben, mithin durch die Willensrichtung) bedingten Beschlusse Gottes.

Vierter Theil: Schon das A. T. weissagt, daß von den Juden nur wenige, und dagegen die Heiden begnadigt werden sollen, B. 25 — 33.

B. 25. Die Stelle, welche P. anführt, ist aus Hos. 2, 25. genommen, womit zu vergleichen Hos. 1, 6 — 10. Der Text ist nicht genau wiedergegeben. Es heisst dort: *הֲרַחֵם אֱלֹהִים אֶת־יִשְׂרָאֵל כִּי־אָמַרְתִּי אֶת־יִשְׂרָאֵל אֲנִי־אֶחָד וְאֵין־עֵת לִי־לְהַחֲמֹם אֹתוֹ*. Die LXX. hat: *ἀγαπήσω τ. οὐκ ἠγαπημένην*. Der cod. Alex. aber und die Aldina haben: *ἐλεήσω τ. οὐκ ἐλεημένην*. Diese Uebersetzung drückt auch hier der Syr. aus, und der Apostel Petrus 1 Petr. 2, 10. Dem hebr. Sprachgebrauch nach sind beide Uebersetzungen richtig, indem *רחם* sowohl „lieben“ als „sich erbarmen.“ heisst, doch hat das Viel gewöhnlicher die Bedeutung „sich erbarmen.“ Das Gem. *רחם* und *ἠγαπημένη* rührt daher, weil der Prophet durch seine Tochter das israelitische Reich, auf welches sich der Ausspruch bezieht, hatte vorstellen müssen. Der Ausspruch Gottes nämlich bezieht sich beim Propheten eigentlich nicht auf Begnadigung der Heiden, sondern des Reichs Israel. Da indeß Israel den abgöttischen Heiden gleich geworden, so bezieht der Apostel den Sinn jenes Ausspruches auch auf die Heiden, wie denn auch nach der rabb. Auslegungsweise der Schriftstellen eine und dieselbe auf mehrere Dinge und Personen bezogen wird, wenn die Idee auf eben dieselben anwendbar ist. S. Belege bei Eurenhusius, *Bibl. κατάλλ.* Thesis XIII. p. 51. Der Ap. Petrus in der angeführten Stelle bezieht ebenfalls des Hosea Worte auf die Heiden.

B. 26. Der hier angeführte Ausspruch ist aus Hos. 1, 10., getreu nach dem Hebr. und der LXX. Er bezieht sich ebenfalls im hebr. Text auf die zehn Stämme, und zwar weissagt er denselben, welcher Seligkeit sie theilhaftig werden würden, wenn nach ihrer Zerstreuung sie sich bekehrten, ins messianische Reich eingingen und mit Juda verbunden der messianischen Herrlichkeit genießen würden. Das *καί* gehört wahrscheinlich zum angeführten Text. P. verbindet, wie auch die Rabb. bei ihren Citationen pflegen, zwei ähnliche Bibelstellen unmittelbar mit einander. Andere machen ein Kolon hinter *καί*, als sollte es zwei verschiedene Sätze verknüpfen. *καλεῖσθαι* ist häufig so viel wie „seyn,“ nach dem Hebr. *קָרָא*, Jes. 4, 3. 9, 5. 56, 7. Matth. 5, 9. *ἵδοι τ.*

Ἐποὺ ὡς τοῦτο werden sie dann seyn als wahre Theokraten. Das εἰ τ. τοῦτο ist nicht zu urgiren. Es wird nur hinzugefügt um die Verwandlung der Gesinnung Gottes stärker hervorzuheben.

R. 27. Durch den vorigen Ausspruch hatte der Apostel erwiesen, daß die Heiden sollten in das Gottesreich aufgenommen werden. Nunmehr erweist er, daß auch Israeliten aufgenommen werden sollen, aber nur eine geringe Anzahl. Der beseligenden Zeit des Messias soll, nach den Propheten, eine Zeit der Sichtung vorangehn (vgl. zu E. 2, 5.), aus welcher dann nur eine geringere Anzahl geläuterter Theokraten übrigbleiben (ἡμεῖς), welche das neue Gottesreich bilden. Nur ein Ueberrest aus der ganzen Anzahl wird dann errettet, und nur dieser Theil, ein armes und niedriges Volk (Zeph. 3, 12.), geht in das Reich des Messias ein. Er ist aber dann wie Gold gefegt und wie Silber geläutert, Sach. 13, 9. Es sind die, welche, wenn ganz Israel gesiebt wird, wie Körnlein nicht auf die Erde fallen, Amos 9, 9. Es ist dieser Theil der heilige Same, der von einem entblätterten Stamme übrig bleibt, Jes. 6, 13. Ja von diesen heißt jeglicher heilig, und ist in das Buch des Lebens getragen, Jes. 4, 3. Selbst für die Heiden, die in jener großen Sichtsungszeit sich nach Zion flüchten, ist dort eine Errettung, Joel 3, 5. Auf Grund dieser Weissagungen thut in Peres Melech R. Sinai den Ausspruch: „Nach Eanaan kamen von 600,000 Leuten nur zweie, dasselbe wird in den Tagen des Messias geschehen.“ — Zu Aussprüchen jener Art gehört nun auch die vom Apostel angewandte prophetische Stelle, Jes. 10, 22. Er konnte daraus, wie es sein Zweck war, zeigen, daß schon die Propheten nicht dem Volke als solchem den Eintritt ins Messiasreich verkündigen, sondern nur einer auserlesenen Anzahl. — Ἡσαΐας κρατεῖ ὄπισθ' αὐτοῦ. Das Wort κρατεῖ gebrauchen die Rabb. bei Citationen emphatisch. So besonders in der Formel: מְרַחֵם אֲנִי וְרַחֵם אֲנִי וְרַחֵם אֲנִי. Auch: מְרַחֵם אֲנִי וְרַחֵם אֲנִי. Ähnlich Aristides, Orat. in Ap. p. 124.: ἡ πολις αὐτῇ συνομολογεῖ καὶ κατράγει. Das ὄπισθ' wie περὶ „in Bezug auf.“ Die Uebersetzung stimmt ganz mit dem Hebr. und den LXX. überein; nur daß das im Hebr. stehende ו, welches die LXX. richtig durch αὐτῶν ausdrückt, fehlt; cod. Alex. hat dies αὐτῶν ebenfalls nicht.

B. 28. Die hebr. Worte dieses Satzes heißen Jes. 10, 22. und 23. so: $\text{הָיָה כְּהָרְגָה אֶת־כָּל־הַנְּחִירִים וְהַנְּחִירִים יָצְאוּ מִן־הָאָרֶץ}$. Die richtige Erklärung dieser Worte ist: „Die Zerstörung ist beschlossen, sie strömt daher Gerechtigkeit bringend (so wohl richtig Gesen. zu der Stelle), denn der Herr übt Verrichtung und Strafgericht im ganzen Lande.“ Wir haben nun die Frage zu beantworten, wie der Alex. zu seiner Uebersetzung kam. Das hebr. הָיָה nahmen die LXX. wahrscheinlich in der Bedeutung „Beschluss, Festsetzung.“ In dieser Bedeutung steht das Subst. הָיָה 1 Sam. 20, 33., das Verbum 1 Sam. 20, 7, 9. Esth. 7, 7. *Logos* im Griech. soll demnach ebenfalls „Beschluss“ heißen. Minder gut übersetzt daher der Syr., Vulg.: *verbum*, Erasmi.: *sermo*, Beza u. v. a.: *res*. Zu *συντάλῳ* und *συντεμνω* ist *ἐστί* oder *ἐσται* zu ergänzen, die Part. stehen für die verb. fin., das Subj. ist *ὁ κυριος*. Der Syr. übersetzt im verb. fin. Die LXX. verwandelt zuweilen Activa des Hebr. in Pass. z. B. 1 Mos. 15, 6., zuweilen auch wie hier Passiva wie יָצְאוּ in Activa. *Συντεμνω* nämlich ist hier die Uebersetzung von יָצְאוּ . *Συντεμνειν* hat bei Profanscr. die Bedeutung „beschleunigen,“ dieselbe hat auch יָצְאוּ im Hebr. und حَاض im Arab. Sie ist hier am angemessensten, und durch den Sprachgebrauch gesichert. Weniger angemessen und durch den Sprachgebrauch unerwiesen ist die Bedeutung, die dem *συντεμνειν* Hesych. giebt, der es durch *συντάλειν* „ausführen“ erklärt. Viele andere nehmen es in der Bedeutung „beschließen;“ bei den Profanscr. findet sich diese nicht und in der LXX. ist sie die seltenere, doch findet sie sich Dan. 9, 24, 26. Sie würde auch bei dem folgenden *logos συντεμνημενος* passen, paßt aber hier nicht. Wie kam nun der Uebers. dazu das *συντάλῳ* einzuschieben? Von *συντεμνω* soll dies gewiß nicht eine Erläuterung abgeben, vielmehr scheint es den Begriff von יָצְאוּ , der durch *logos* nicht ganz ausgedrückt wird, mehr erschöpfen zu sollen. Daß die LXX. zu Jes. durch kleine Einschreibungen ihrer Uebersetzung mehr Deutlichkeit zu geben suchen, bemerkt Ges. zu Jesaja, Th. I. S. 58. Uns übersetzt scheint nun aber das הָיָה zu seyn. Wenn man will die gewaltsame Hypothese geltend machen, als haben die LXX. הָיָה gelesen. Würde nicht יָצְאוּ sonst durchgängig, auch in seinen Des-

rlvaten, mit συντεμναι übersetzt, so wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß ηρω, welches sonst die Bedeutung „daherstürmen“ hat (Jer. 8, 6.), von dem Uebersetzer hier transitive genommen worden sei, und durch συντεμνειν in der Bedeutung „beschleunigen“ übersetzt worden. Nimmt man diese Muthmaßung indeß nicht an, so muß man sagen, daß der Uebersetzer glaubte, der Sinn des ηρω werde schon hinlänglich durch συντεμνων und συντελων ausgedrückt. Δικαιοσύνη ist wohl hier die Strafgerichtigkeit, oder wie πρξ صدى die Wahrheit. — Cod. Alex., der Kopt., Syr., Arab., mehrere Väter lassen ἐν δικαιοσυνῇ — συντετεμνημενον aus, d. Aeth. und Theod. lassen von συντελων bis ὅτι λόγον aus. Beide Auslassungen sind durch Schwierigkeit in der Interpretation veranlaßt worden. — Λογον συντετεμνημενον. Hier würde συντεμνειν passend durch „beschließen“ übersetzt werden können. Wir ziehen indeß auch hier die Bedeutung „beschleunigen“ vor. — Dieser ganze Vers enthält die Beschreibung der dem Messias-Reich vorangehenden Sühnungsperiode. S. über dieses Citat die einsichtsvolle Abhandl. von von Eöln, Keil und Ischirner Anal. Th. III. S. 2.

V. 29. Eine andere prophetische Stelle, welche sich auf diejenigen Israeliten bezieht, welche nach den Strafgerichten übrigbleiben, um das Heil zu erleben, doch steht dieser Ausspruch des Jesaja nicht in einer bestimmten Beziehung auf die messianische Zeit. Die Stelle ist getreu nach dem Hebr. und den LXX. angeführt. — Das προειρηκεν hat hier nicht die Bedeutung des Weissagens, sondern „oben, an einer früheren Stelle sagen,“ 2 Kor. 7, 3. Hebr. 10, 15., im Rabbinischen יְהוָה אֱלֹהֵינוּ. Sabaoth ist der Name, den Gott in dem achten Theil des Jes. gewöhnlich führt. Es dürfte wohl dieser Name אֱלֹהֵינוּ, welcher „Gott der Heerschaaren“ bedeutet, ursprünglich, wie auch von Eöln annimmt, Gott als dem Streiter (מלח) Israels beigelegt worden seyn, welcher in der Bundeslade vor den Kriegsschaaren herzog, erst später aber sich auf die himmlischen Heerschaaren der Sterne bezogen haben. Στεγουα steht für das hebr. יָרֵךְ, nicht deswegen, weil, wie Rosenm. zu Jes. 1, 9. will, יָרֵךְ ursprünglich „übriger Same“ hieß, denn יָרֵךְ kommt von der Wurzel שָׂרָה „sich“, sondern weil der Geflüchtete nur ein

Same für die Fortpflanzung ist; Hiob. 20, 21. steht וְיָשָׁר geradezu für „das Uebriggebliebene,“ wo die LXX. ὑπολειμμα übersetzen. Vgl. Jes. 6, 13. — Ὁμοιοῦσθαι bei den LXX. mit $\omega\varsigma$ statt mit dem Dat. verbunden (Jos. 4, 6. Ez. 32, 2.) weil im Hebr. הָיָה mit אֲשֶׁר .

B. 30. Resultat, von welchem richtig Mel. sagt: hic expresse ponit causam reprobationis, quia scil. nolint credere Evangelio. Ideo supra dixi, similitudinem de luto non ita accipiendam esse, quasi non sit in ipsa voluntate hominis causa reprobationis. — $\text{Τα ἔθνη μὴ διωκοντα δικ}$. Der Charakter des Heiden, im allgemeinen betrachtet, ist, daß er nicht fragt, ob ein Gott sei und zwar ein heiliger. Der Charakter des Juden, daß er es weiß, zittert, aber sich selbst den Muth wiedergiebt. Der Charakter des Christen, daß er es weiß, zittert, aber sich trösten läßt. Der Heide eifert nicht; der Jude eifert; aber mit Unverständnis, Röm. 10, 2. Gal. 4, 17. Chrys.: $\kappa. \gamma\alpha\rho \delta\upsilon\omicron \epsilon\sigma\tau\iota \tau. \zeta\eta\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha: \delta\tau\iota \tau. \epsilon\theta\eta \epsilon\pi\epsilon\tau\upsilon\chi\epsilon \kappa. \delta\tau\iota \mu\eta \delta\iota\omega\kappa\omicron\upsilon\alpha \epsilon\pi\epsilon\tau\upsilon\chi\epsilon, \tau\omicron\upsilon\theta' \epsilon\sigma\tau\iota \mu\eta \sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\sigma\alpha\upsilon\alpha\tau\alpha. \kappa. \pi\alpha\lambda\iota\upsilon \epsilon\pi\iota \tau. \text{Ἰουδαίων ὁμοίως τα δύο ἄπορα: ὅτι κ. Ἰσραὴλ οὐκ ἔπε-} \\ \text{τυχε, κ. σπουδάζων οὐκ ἔπετυχε. Ueber δικαιοσύνη vgl. Röm.} \\ 1, 17. 3, 21. — \text{Διωκω bei Profanscr. statt ζητεῖν häufig.} \\ \text{Eben so steht auch } \text{הָרַג} \text{ im Hebr. für } \text{וַיִּבְרַח} \text{. Ähnlich im Kabb.} \\ \text{Pirke Ab. c. 4. §. 2. } \text{הָרַג} \text{ וְ } \text{הָרַג}$.

B. 31. Νομος hat wie E. 7, 23. 8, 2. die allgemeine Bedeutung „Regel, Norm.“ Falsch Beng., Volten, νομος δικ . stehe per hypall. statt δικαιοσύνη νομου . — $\text{Ὡσα-} \\ \text{ρουν εἰς τι}$. Hesych.: καταλαμβάνειν . Es ist ganz „gelan-“
gen.“ So in der LXX. und bei Profanscr. Im N. T. Phil. 3, 16.

B. 32. Chrys.: $\text{αὕτη ἡ σαφειάτης τοῦ χωρίου παντος} \\ \text{λως}$. Von hier müssen wir zurückblicken auf B. 16. Durch diesen Vers wird klar, welche Art des Laufens Israels nichts half. — Ὡς ἔξ ἔργων ν . Das $\omega\varsigma$ entspricht hier dem hebr. עַפ veritatis (Ges. Lehrg. S. 846. Ges. zu Jes. 1, 7.), d. h. es liegt dabei eine Vergleichung mit allen Dingen derselben Gattung zu Grunde; besonders klar ist dieser Gebrauch Joh. 1, 14, wo ihn schon Chrys. bemerkt; außerdem Joh. 7, 10. Phil. 2, 12. Philem. 14. Auch im Griech. findet sich das $\omega\varsigma$ bei Adverbien so:

gebraucht, besonders bei ἀληθώς, 3. B. Plato, Apol. T. I. Bip. p. 94. εὐρησεῖ τοὺς ὡς ἀληθώς δικαστάς, welches aufzulösen in: οὕτως δικαστάς ὄντας, ὡς ἀληθώς ὁνομαζοῖ αὐ τὴς.

B. 33. Der Apostel will nachweisen, daß auch schon im A. B. selbst es verkündet worden sei, daß Israel seinen Messias verwerfen werde. Konnte er dies nachweisen, so durfte es um so weniger auffallen, wenn nun wirklich zufolge der paulinischen Predigt die Mehrzahl der Juden vom Messiasreich ausgeschlossen wurde. Die Stelle, auf welche sich der Apostel beruft, ist Jes. 28, 16. So wie die Stelle dort steht, paßt sie nicht zu seinem Endzwecke, er schiebt daher einige Worte aus einer verwandten Stelle Jes. 8, 14. ein. Gerade so verfahren auch die Rabbinen, indem sie aus verwandten Stellen Worte in ihre Schriftanführungen mit einschoben. Belege giebt Surenh. Beßl. κατάλλ. de modis alleg. Th. V. p. 43. Die Stelle Jes. 28, 16. heißt so: יְהוָה בָּרַךְ אֶת הָאֶבֶן הַזֶּה בְּיוֹם הַבְּנוֹתָהּ וְהָיָה לְבֵית מִלִּין וְלְמִצְדָּה לְיִשְׂרָאֵל. „Siehe, ich habe in Zion einen Grundstein gelegt, einen bewährten, einen Eckstein, kostbar und fest gegründet; wer ihm traut, darf nicht fliehen.“ Die Stelle Jes. 8, 14. lautet: וְהָיָה לְבֵית מִלִּין וְלְמִצְדָּה לְיִשְׂרָאֵל. „Er (das Subj. ist יְהוָה, der auch der Sprechende ist) wird seyn zum Zufluchtsort, aber auch zum Stein des Anstoßes, ein Felsenstück zum Straucheln für die beiden Reiche.“ Es hat also der Apostel die Prädicate, welche der Stein in Jes. 8. hat, in die Stelle Jes. 28. eingeschoben, und die dort vorhandenen weggelassen. Erwägen wir nunmehr den prophetischen Sinn von Jes. 28. Die Worte werden dort von Gott durch den Propheten ausgesprochen gegen eine ungöttlich gesinnte Volksparthie, welche ein Bündniß mit Aegypten gegen Assur wünscht. Gott erwiedert dagegen, er habe für die wahren Theokraten einen Grundstein der Theokratie gelegt, der begründeter sei als alle menschlichen Pläne, das sei der theokratische König Messias. Man wendet ein, vom Messias könne die Stelle nicht gefaßt werden, weil יְהוָה Präteritum sei, also jener Stein als ein schon gelegter, vorhandener dargestellt werde, also sei wohl der junge König Hiskias gemeint, auf welchem die Hoffnungen der Theokraten ruhten. Ueberdies könne ja für die damaligen wahrhaftigen Theokraten zum Trost gegen Assur nicht der so vieles später erscheinende Messias gereichen. Was das erste betrifft, so läßt

sich sagen, daß das Prät. ein praet. proph. ist, weil in Gottes Rathschluß die Sache schon gegenwärtig war. So schon Jarchi: שׁוֹנ לָאֵסֶת הַדָּבָר מִלְּפָנֵי הַיְיָ. „Schon längst ist der Beschluß von mir beschlossen.“ Das Andere aber möchte sich noch weniger urgiren lassen, da sich ja denken läßt, daß die Propheten, einmal durchdrungen von dem Gedanken einer Verherrlichung ihres Gottesreiches in der messianischen Zeit, eben bei jedem gegenwärtigen Leiden mit jenem Blicke in die Zukunft, die sie sich allerdings nahe dachten, tröstet konnten. Der Chald. übersetzt in der angeführten Stelle: וְהָיָה כִּי יִשְׁמַחַתְּ בְּיִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ מִלְּפָנֵי הַיְיָ. „Siehe ich setze in Zion einen König, einen starken und gewaltigen König ein.“ Die Stelle ist aber corruptirt. In Martinis Pugio fidei, wo sie citirt wird, steht in beiden Ausgaben dieses Werkes וְהָיָה כִּי יִשְׁמַחַתְּ בְּיִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ מִלְּפָנֵי הַיְיָ hinter dem ersten וְהָיָה. Ges. im Comm. zum Jes. bemerkt, daß dies unächt sei, weil sonst וְהָיָה כִּי יִשְׁמַחַתְּ בְּיִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ מִלְּפָנֵי הַיְיָ stehen würde. Allerdings; aber es mag eine hebr. Glosse an die Stelle des Chald. Textes getreten seyn, welche noch Martini im Text vorfand. Diese konnte dann immer wieder von den Juden aus polemischen Gründen durch Weglassung des וְהָיָה corruptirt werden. Auch der babyl. Talmud, Tract. Sanhedrin, fol. 38, 1. und das Buch Sohar erklären diese Stelle vom Messias, s. Schöttg. Horae Talmud. T. II. p. 170, 290, 607. Selbst Jarchi erklärt den Ausspruch vom Messias. Im N. T. wird er noch außerdem auf denselben bezogen 1 Petr. 2, 7. Es ist überdies mit dieser Weissagung zu vergleichen Ps. 118, V. 22. Siehe die zum Theil merkwürdigen Auslegungen der jüdischen Theologen in Schöttg. Horae Talm. T. II. p. 11, 88, 106, 107, 213. u. a. Auch bezeugen Jarchi und Kimchi, daß derselbe vom Messias ausgelegt wurde. Im N. T. bezieht ihn Christus selbst auf sich, Matth. 21, 42, 44. Luc. 20, 17. (Zu diesen Stellen sagt Aug. serm. 40. de verbis domini: „Christus im Stande der Erniedrigung ist der kleine Stein zu den Felsen, an dem der verwegne Läufer strauchelt. Christus im Stande der Erhöhung wird der ungeheure Fels seyn, der von der Höhe herab die Widerspenstigen zerschmettert.“) Auch Petrus bezieht ihn auf Christum, Apg. 4, 11. 1 Petr. 2, 7. Betrachten wir nunmehr die andere Stelle Jes. 8, 14. Der Ausspruch wird von dem Propheten im Namen Gottes gethan an diejenigen unter den Theokraten des Reichs Juda, welche in Gefahr standen, sich zum

Kleinglauben an die Hülfe Gottes gegen die Feinde, Israel und Syrien, verleiten zu lassen. Dagegen-erbietet sich nun Gott allen denen, die ihm die Ehre geben, zu einem sichern Zufluchtsort, dagegen denen, die als Widersacher gegen ihn auftreten, zum Stein des Anstoßes und Falles. Auch diese Stelle des Jes. wurde schon von den Juden als vom Messias handelnd ausgelegt. S. die Bemerkung zu Sanhedr. c. 4. Daß zur Zeit Christi die frommen Juden sie allgemein auf den Messias bezogen, zeigt Luc. 2, 34, wo Simon sagt: οὗτος καί ἐστις εἰς πτωχῶν κ. ἀναστρέψων πόλιν ἐν τ. Ἰσραὴλ, κ. εἰς σήμερον ἀντιλεγόμενον. Die Verwerfung des Messias durch die Israeliten liegt, nach einer typischen Auffassung in vielen Psalmen, desgleichen in Sach. 11, 12., außerdem Jes. 53, 1 ff. Mehrere jüdische Theologen, namentlich die Verfasser der Midrasch, lehrten sie ebenfalls mit bestimmten Worten. So heißt es in Bereschith Rabba (mystischer Comm. über die Genesis von R. Bar Nachmani, ungefähr 300 Jahr nach Chr.): מן אחרון ימי משיח יבנה עיר ויבנה חורבן ויבנה בית המקדש. „Man singt keinen Gesang, bis daß der Messias verhöhnt ist, wie Ps. 89, 52. geschrieben steht.“ — Λιθος τ. προσκομματος. Im Hebr. ist der Stein, auf den der Laufende stößt und fällt, Bild des Verschleus des Zieles, dann auch allgemein des Unglückes. Gewöhnlich: חֲבִיטָה, welches die LXX. anderwärts — nicht aber in der Uebersetzung von Jes. 8., wo sie πτώμα haben — durch ακαρδαλον gehen, was P. nachher; abweichend von den LXX., in das Citat selbst setzt. Chrys.: το προσκοπτειν ἐκ τ. μη προσεχειν γινεται, ἐκ τοῦ πρὸς ἑτερα κεχηρηναι. ἐπει οὖν κ. οὗτοι τ. νομῳ προσείχαν, προσεμοίωσαν. — Οὐ κατ-αίσχυνθησεται. Im Hebr. steht חֲבִיטָה, welches „sich fürchten“ heißt. Capellus und Grot. nahmen daher an, daß die LXX. חֲבִיטָה lasen. Pococke zeigte, daß das arab. حائش in der VII. Conj. die Bedeutung „erröthen“ hat, und nahm an, daß das hebr. חֲבִיטָה neben seiner jetzt gewöhnlichen Bedeut.: „trepidare“ auch diese hatte. Ihm treten die neuern Erklärer, auch Ges., bei. Allein jene arab. Bedeutung von حائش ist ungewöhnlich. Vielmehr können wir annehmen, daß den LXX. die Bedeutung „trepidare“ soviel galt als „pessumire“, und daß daher καταίσχυνησθαι hier in der ihnen nach dem Sprachgebrauche von חֲבִיטָה geläufigen Bedeutung „zu Schanden werden (indem man

man sagen muß)“ sagt. Der Gehalt dieses Ausspruches im Sinne Pauli ist demnach: So wie Christus der Heil ist; durch welchen allein der, welcher seine Erlösungsbedürftigkeit erkannt hat, festem Grund gewinnen kann, so ist er aber auch eine Felsfeste, an der die Hoffärtigen und Selbstgerechten sich stoßen, daß sie die harte Stein sich zerschellen. Calvino: si quid nobis arrogamus iustitiae, cum Christi virtute quodammodo luctamur; si quidem eius offensionem est non minus omnium carnis superbiam conterere, quam laborantes sublevare.

Capitel X.

Inhalt.

Der Apostel bezeugt abermals seinen Schmerz über den Unglauben und die daraus hervorgehende Verwerfung des Bundesvolkes. Er thut dar, daß es nur auf sie ankam, ob sie begnadigt seyn wollen. Der Herr fordere nur den Glauben. Diese Rechtfertigung sei ja auch so viel leichter als durch Werke. Und zwar hat Gott auch den Israeliten die Kunde dieser Heilslehre nicht verwehrt. Sie ist ihnen hinlänglich gepredigt worden.

Theile.

1) Der Grund von Israels Verwerfung ist bloß sein Unglaube. Beschreibung der Rechtfertigung durch den Glauben, B. 1—13. 2) Auch hat Israel nicht der Verdächtig der Heilslehre entbehrt, B. 14—21.

Erster Theil: Der Grund von Israels Verwerfung ist bloß sein Unglaube. Beschreibung der Rechtfertigung durch den Glauben, B. 1—13.

B. 1. Mehr im Feuer der Begeisterung als in ruhig belehrendem Tone hatte der Apostel im vorigen Capitel den Grund von Israels Ausschließung von dem neuen Gottesreich angegeben. Und

leges hingehet mit Bähungen und Kasten, als mit jener protestantischen, welche sich dem Leichtsinne und der Ueppigkeit überläßt. Den brennenden Eifer der Juden für ihr Gesetz und ihre Gottgesetzmäßigkeit schildert Philo mit diesen Worten (legat. ad Caium p. 1008.): (ἐθνος) εἰσὸς ἐκουσιον ἀναδεχέσθαι θανάτου ὡς περ ἀθανάσιον; ὑπὲρ τοῦ μηδὲν τῶν πατριῶν περιιδεῖν ἀναιρουμένων, εἰ καὶ βραχυτάτου εἴη. ibid. p. 1022.: ἀπαντες γὰρ ἀνθρώποι φυλακτικοὶ τ. ἰδίων ἐθῶν εἰσιν, διαφθορῶς δὲ τοῦ Ἰουδαίου ἐθνος. — — τοῖς γὰρ ἤδη καδαρῶσαι ἢ χλευάζουσιν ὡς πολεμωμένοις ὑπερδουλοῦνται, κ. πομφρηστῶσι μετ' ἑκάστον τ. διηγορευομένων οὕτως, ὡς ἅπασαν τ. παρ' ἀνθρώποις, εἴτε εὐτυχίαν εἴτε εὐδαιμονίαν χρη καλεῖν, μηδεποτέ ἀν' ὑπερ παραβάσεως κ. τοῦ τυχοῦτος ἀν' ὑπάλλασσεται. Damit ist die begeisterte Schilderung der Gesezgestreue und des Eifers für dieselbe bei Jos., c. Apion. I. II. c. 20. zu vergleichen. Die geschichtlichen Belege giebt an vielen Stellen (3. B. I. II. c. 17.) Jos. de B. I., vgl. die Anm. zu Cap. 2, 22. Selbst der heidnische Geschichtschreiber Hecataeus Abderita thut der ἰσχυρογυμνασίῃ der Juden besondere Erwähnung. Im N. T. werden Judenchriften als ἑλωται τ. νομον erwähnt, Apg. 21, 20. Vgl. Röm. 2, 17. P. nennt sich selbst ἑλωτης τ. ν. Apg. 22, 3. Gal. 1, 14. Vgl. Phil. 3, 5. 6. — μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς. Es ist unpassend wenn Neuere μαρτυρεομαι hier in der neutest. Bedeutung „loben“ genommen wissen wollen, wie Beza, Grotius, Koppe. Besser zu dem Nachsatz paßt die eigentliche Bedeutung „bezeugen, nicht abläugnen.“ — Ζῆλος Θεοῦ. Einige wie Schöttg. wollen, daß das Θεοῦ nach dem Hebraism. aufzufassen sei, zufolge dessen der Name ηἱ, sobald er einem Gegenstande im Genitivverhältnisse verbunden wird, die Größe desselben anzeigt. Völlig unnatürlich! Wie hier wird der Genitiv ἡ ηἱ mit μετὰ verbunden Ps. 69, 10. und οἰκου Θεοῦ mit ἑλωτος Joh. 2, 17. — Ἄλλ' οὐ κατ' ἐπιγν. Ambr. zu Ps. 118. v. 28.: est zelus ad vitam, et est zelus ad mortem. Der Eifer zum Tode ist das Laufen in eigenen Wegen, die ἐμελοδρησικία Kol. 2, 23. Nun findet freilich auch zuweilen die ἐπιγνώσις statt, wo der ἑλωτος fehlt, dann ist es aber auch nicht die rechte ἐπιγνώσις.

B. 3. Anzeige worin jener Mangel an Erkenntniß besteht. — Ἀγνοοῦντες γ. τὴν τ. Θεοῦ δικ. Θεοῦ δικ. ist die Gerechtigkeit, die Gott den Menschen mittheilt, also Rechtfertigung. Ihr steht entgegen die ἰδία δικ., welche der Mensch sich selbst durch Gesezerfüllung bereitet. Diese letztere heißt Phil. 3, 9. ἐμὴ δικ. ἢ ἐκ νόμου, die andere ἢ ἐκ Θ. δικ. Der Grund der Ertheilung der eigenen Gerechtigkeit liegt in dem, sobald es vollkommen erfüllt ist, gerecht sprechenden Gesetze. Nun erfüllt aber das geistliche Gesetz der Heiligkeit Niemand ganz. Somit geräth derjenige, welcher die ἰδία δικ. sucht und zu haben meint, wenn er je auf diesem Wege ruhig wird, in gefährliche Selbsttäuschung (Matth. 5, 20.). Wo nicht, so verzweifelt er wegen der Unerreichbarkeit des Ziels. Die Vermittelung wird nun geboten durch die Erscheinung Christi in der Menschheit, durch welchen ein neuer Geist sich über dieselben ausbreitet. Durch den Glauben, daß in Christo dem Menschen das δικαίωμα zu Theil werde, erhält der Mensch Anthell an Christi heiligem Leben und das δικαίωμα wird auch in ihm realisiert. — Ζητοῦντες στῆσαι. ἰσταναι hier „feststellen, geltend machen.“ Wie bei den Classikern ἰσters, s. mehrere Stellen bei Polyb. ed. Schweigh. T. VIII. P. 2. p. 308. — Οὐκ ὑπεταγησαν. Der Aor. bezieht sich auf den Moment, wo zuerst Israel die neue Heilslehre angeboten wurde; das Pass. steht statt Med., wie im Griech. häufig beim Aor. (Buttm. §. 123.), auch im Hebr. hat Niphal die Bed. des Hithpacl. (Winer, Neutest. Sprachl. S. 83. bezweifelt die mediale Bed. des Aor. Pass. im N. T. S. auch 2 Kor. 1, 8.) — Ὑποτασσέσθαι steht hier als Uebers. des aramäischen ܠܬܬܢܝܢܢܐ. Dieses wird seiner gewöhnlichen Bedeutung nach durch δεχεσθαι übersetzt, und bewürkt, daß dann δεχεσθαι die aramäische Nebenbedeutung „anhören, folgen“ erhält. Es wird aber auch nach seiner weniger häufigen Bed. durch ὑποτάσσασθαι „folgen, unterwerfen“ übersetzt, und hat dann im Griechischen wieder zugleich die verwandte Bedeutung: „annehmen, Glauben beimeßen.“

B. 4. P. zeigt inwiefern es unrecht ist, daß die Israeliten an der Gesezsgerechtigkeit festhalten. Τσλος ist sehr verschieden aufgefaßt worden — was νόμος betrifft, so tritt hier wieder die schon früher (3, 20.) entwickelte Bed. ein „das ganze jüdische Ge-

letz. Ritual- und Sittengesetz als Gesetz, als äußerlich Verpflichtendes, und so im Gegensatz zu dem *πνεῦμα* als innerlich Lebendem." Da nun aus mancherlei Gründen die Verfehrtheit davon erweislich ist, und da *τελος* mancherlei Bed. hat, so ist der Sinn dieses Ausspruches sehr verschieden gefaßt worden. Die erste Classe Auskl. nimmt *τελος* in der Bed. „Beendigung“ und dieses per mot. abstr. pro concr. für *ὁ ἀπαργῶν*, *ὁ καταργῶν*. Die meisten Ausleger verstehen unter *νομος* geradezu das Ritualgesetz oder doch die jüdische Religionsverfassung von Seiten des äußern Gottesdienstes. So schon Aug. c. advers. legis et proph. l. II. c. 7., Greg. M., homil. XVI in Ezech., Schlichting, Eler., Limb. Dann kann man vergleichen *ὁ νομος κ. οἱ προφῆται* *ἐως Ἰωαννου*, Luc. 16, 16. (Eph. 2, 15.). Aber auch wenn man speciel an das Sittengesetz denken wollte, läßt sich der Ausdruck rechtfertigen. Wenngleich nämlich Christus nicht den Inhalt des Sittengesetzes aufgehoben hat, so doch die Form als Gesetz, der Inhalt des Gesetzes ist im Evangelium als innerer Lebenstrieb vorhanden. Man könnte dann Kol. 2, 14. Eph. 2, 15. vergleichen. So ließe sich also diese Auffassung des *τελος* wohl rechtfertigen, auch wenn wir, wie wir müssen, Ritual- und Sittengesetz nicht streng sondern, sondern beides zusammenfassen als Verpflichtendes. Eine andere Anzahl Ausleger nimmt *τελος* in der Bed. *τελειωσις* oder *πληρωμα* „Erfüllung,“ und dieses per mot. abstr. pro concr. Diese Erklärer fassen dann den Sinn so, daß Christus das Ceremonialgesetz erfüllt habe, insofern dessen Vorbilder durch ihn realisiert wurden, insbesondere aber daß das Sittengesetz durch seinen vollkommenen Gehorsam vollständig erfüllt worden. Auch diese Wahrheiten sind in der Schrift gegründet, jene in Bezug auf das Ceremonialgesetz Hebr. 10, 1., diese in Matth. 5, 17. Hebr. 7, 18. Diese Erkl. haben Orig., Aug. in Ps. 4., Pel., Ambros., Mel., Databl., Calv. u. v. A. Pel.: talis est ille, qui Christum credidit, illa die qua credidit, qualis ille qui universam legem implevit. In den Zusammenhang würde auch diese Erklärung trefflich passen, wenn sie nicht sprachlich weniger erweislich wäre. Im Griechischen kommen zwar die zur Belegung des Sprachgebrauches angeführten Redensarten: *εἰς τέλος ἀγειν*, *εἰς τέλος νικᾶν*, *το τέλος τ. ἀνθρωπίνης σφύρας* vor. Allein diese beweisen nichts, denn in den beiden letzten

Beispielen heißt *telos*: „Zielpunkt“ in dem ersten „Ausgang, Aus-
 führung.“ Am passendsten würde Plato, de legibus, I. VIII.
 ed. Bip. p. 409. angeführt werden können, wo neben einander
 vorkommt *οἱ ἄνθρωποι οἱ τελεῖοι* und dann *οἱ τελος ἔχοντες* „die
 welche die vollkommene Gestalt haben, die ausgetoastenen.“ Doch
 ist auch dieses nicht beweisend, und es fehlt immer noch eine Para-
 llelle für die Bedeutung „Vollführung, gänzliche Ausübung.“
 In der LXX. und den Apok. kommt diese Bedeutung ebenfalls
 nicht vor. Im N. T. soll sie 1 Tim. 1, 5. stehn. An den gewöhn-
 lichen Sprachgebrauch uns anschließend werden wir aber *telos*
 dort erklären „das Endziel, das worauf alles ankommt, cardo-
 rorum“ (wie in derselben Bed. *μυθου telos*, Ilias, I. XVI.
 B. 84.). Auch wird nicht Röm. 13, 10. *πληρωμα τ. νομου ἡ
 ἀγαπή* angeführt werden können, um jene Bedeutung des *telos*
 in 1 Tim. 1, 5. unbestreitbar zu machen. Allerdings hat *πλη-
 ρωμα* die Bedeutung „vollkommene Ausübung,“ warum sollte
 denn aber der Ap. an der verwandten Stelle 1 Tim. 1, 5. gerade
 buchstäblich dasselbe sagen, und nicht vielmehr den Gedanken et-
 was anders schattiren? Der Syr. setzt ganz richtig Röm. 13, 10.
 ܠܠܥܡܠܐ „die Erfüllung,“ aber 1 Tim. 1, 5. ܠܠܥܡܠܐ „die Sum-
 me.“ Ueberdies ist auch bei dieser Erklärung die angenommene
 Metonymie von *telos* für *ὁ τελειῶν* hart. Wir wenden uns da-
 her zu der dritten Auffassung des Worts, welche bei den griech.
 WW. sich findet: Chrys., Theod. und sodann bei Beza,
 Bucer, Seb. Schmidt, Beng., Turret., Heum. u. A.
 Alle diese Erklärer nehmen die Bed. „Endziel,“ welche ganz ge-
 wöhnlich. Insofern nämlich alles was das ganze Gesetz will, dar-
 in besteht, daß der Mensch sein selbstsüchtiges Streben nach Will-
 führ und den Mangel an Liebe zu Gottes Willen erkennen lerne,
 insofern die ganze Zeit des Alten Bundes ein *παιδαγωγος* auf
 Christus hin war, insofern ist Christus das Endziel des Gesetzes.
 Auch für diese Bed. des *telos* spricht die Schrift, ja es ist die
 hiehergehörige Stelle Gal. 3, 24. ganz eigentlich als Parallele
 zu der vorliegenden zu betrachten. Beng.: *lex hominem urget
 donec is ad Christum confugit, tum ipsa dicit: asylum es
 nactus, desino te persequi, sapio, saluus es.* Chrys.: *εἰ
 γὰρ τοῦ νομου telos ὁ Χ., ὁ τ. Χος οὐκ ἔστιν, καὶ ἀπὸ τοῦ*

[illegible]

Handlung des Himmels nicht mehr, oder den Fortgang des Himmels nicht mehr. Auch würde nicht das Pauli'sche Zeugnis zu den unsrigen passen, und das Pauli'sche Zeugnis, wenigstens, ist in der Apostel'schen Sprache zu sehen, wie es ist, die Glaubensgerechtigkeit ist. Gottlich werden auch die Tugenden hinter dem Wort, das die Angabe des Himmels einer Handlung angesehen sein, von der die Frage spricht: Der Himmels des A. B. braucht nicht mehr zu fragen. Wer steigt in den Himmel, um Gottes Willen mir zu verstehen? Der des A. B. braucht eben so wenig dieses zu fragen, aber auch nicht einmal: Wer steigt in den Himmel um Christum herabzuholen?

Im Hebr. steht: *וַיַּעֲלֶה אֱלֹהִים*, in den LXX.: *καὶ ἀνέβη ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*. Es nehmen nun einige Ausleger wie Rapp, Walten an, daß jener Ausdruck im Hebr. Bezeichnung des Schoel gewesen sei, dessen Eingang sich die Hebr. wie die Griechen den des Hades (Judas B. VIII. B. 478.), am äußersten Ende der Erde und des Meeres gedacht hätten, oder aber daß die Hebr. etwas den Inseln der Seligen ähnliches angenommen hätten, die von den Griechen bekanntlich in den westlichsten Ocean verlegt wurden (Odyssee, B. IV. B. 563. und dazu d. Scholiasten). Allein diese Hypothese ist zu unbegründet, von einem besondern Eingang zum Schoel lesen wir nirgend. Was aber jene Inseln der Seligen betrifft, so erzählt uns zwar Joseph., de B. Ind. l. II. c. 8. §. 11., daß die Essäer dergleichen angenommen hätten, dies beweist aber nichts, am wenigsten für die Zeit Moses. Dazu kommt, die chaldäischen Targum, welche jeden dogmatischen Ausdruck zu umschreiben und bestimmter zu bezeichnen pflegen, übersetzen hier bloß wie die LXX. Eher wäre Grot. Vermuthung statthaft, daß eine andere griech. Uebersetzung oder eine andere Lesart: *ἐν τῇ ἀβυσσῷ* hatte, und zwar *ἀβυσσος* in der Bedeutung „Meer“ (vgl. Hiob 28, 14.), daß aber A. dies Wort in einer andern Bedeutung hier anwendete. Der Targum Jerusalmi hat: „Hätten wir doch einen Propheten Jonah, der in die Tiefen des Meeres tauchte!“ Allein auch dieser Conjectur bedarf es nicht. A. konnte sehr wohl, wie dies auch die Rabbinen bei ihren Anwendungen biblischer Stellen thun, seiner Absicht gemäß die Worte der Schrift modificiren. Der Ausdruck *וַיַּעֲלֶה אֱלֹהִים* bei Mose ist gar nicht von einer besondern Bedeutsamkeit, vielmehr ist er sprüch-

schlech. Das Wort ist von unendlicher Deutg. Ps. 11, 3., es drohen da unsägliche Gesetze Ps. 107, 26—28. Es ist also das Bild großer Schwierigkeiten, die dem Besitz eines Gesetzes entgegen stehen könnten. So wird das Gleichen an das 1. Cor. 13, 129, 2. als ein Bild für die Ausföhrung von etwas sehr Schwierigem und fast Unmöglichem gesetzt. Statt dessen hätte aber auch Mose den Abgrund der Erde nennen können. So stehen sich sprachwörtlich Himmel und Hades gegenüber in Eurip., Phoeniss. v. 617.: ἀστραὶν ἀν' ἐλδοίμ' ἥλιον πρὸς ἀνατολὰς, κ. γῆς ἀντρον, ἀν- τιστὰς ἀν' ὁρᾶσαι ταῦτα. Vgl. im N. T. Matth. 9, 2. Ps. 139, 8. So konnte denn auch P., da der Ausdruck περὶ τ. θανάτ. gar keine besondere Bedeutsamkeit hatte, recht wohl denselben mit ei- nem andern vertauschen, den Mose ebenfalls hätte setzen können, und der Pauli Absicht besser diene. Eine ganz ähnliche Anwen- dung des Mos. Ausspruches macht Philo quod omnis prob. li- ber p. 876. und de praem. et poen. p. 922., wo er zugleich auch das עַל־הַמָּוֶת umschreibt, nämlich so: οὐδε μακρὰν τὸ ἀναθαν ἀφεσθηκεν, ἢ περὶ θανάτου, ἢ ἐν δοξαριαῖς γῆς ὥς δει- ῦσαι πολυχρονίου κ. καματηρῆς ἀποδημίας κτλ. Dem Wesen nach ist es nun gleich, ob sich der Sünder im sehn- süchtigen Verlangen nach Erleuchtung und Heiligung Christum aus dem Grabe heraus, oder aus dem Himmel herabwünscht. Dies zweite Redeglied ist nur rhetorische Amplification.

B. 8. Nunmehr wendet P. auch die von Mose gegebene positive Beschreibung des Verhältnisses des Gesetzes zum Menschen auf das Verhältniß des Evangelii an, in Bezug auf welches die Worte Mose noch eine viel höhere Wahrheit hatten. Vom Gesetze rühmte Mose, daß die Offenbarung des göttlichen Willens nun- mehr dem Volk Israel so bekannt sei, daß ein Jeder dieselbe im Herzen d. i. im Gedanken und auf den Lippen tragen könne (Ears zum Jonathan umschreibt: עַל־הַלֵּב וְעַל־הַשִּׁפְתִּים „in eueren Schulen“). In weit höherem Sinne gereicht dieses dem Glauben an das Ev. zum Ruhm. Denn wenn auch Israel die Offenbarung des gött- lichen Willens auf der Lippe und in der Seele trug, so ward es da- durch noch nicht selig, aber der Christ wird dadurch selig, daß er Christum als seinen Erlöser im Herzen und auf den Lippen trägt. — Ἐγγυς σου τὸ ἡῆμα. עַל־הַלֵּב im Hebr. und ἡῆμα hier im Griech. könnte „Sache“ heißen, allein besser bei Moses

Pauli: sumit nos omnes in vitam venturam. Cordis. nomen pro cario et alioq. affectu.

B. 10. In den Rhythmus des hebr. Parallelismus gewöhnt, liest denselben der Apostel auch in Versa. So sind die beiden Glieder dieses Verses als parallelistisch anzusehn, wie Röm. 4, 25. So wie indeß auch im Hebr. zwei parallelistische Verglieder nicht immer völlige Gleichheit des Gedankens enthalten — wie denn auch E. 4, 26. eine gewisse Verschiedenheit beider parallelen Sätze statt fand — so auch hier. Eigentlich ist mit dem wahren Glauben das Erkenntniß, wie mit der Rechtfertigung die Befeligung gegeben; allein es kann doch auch wieder das Erkenntniß als das complementum des Glaubens, die Befeligung als complementum der Rechtfertigung gedacht werden. Mel.: discernit iustitiam et salutem propter perseverantiam. Etsi enim quisquis est iustus, est haec vitae aeternae, tamen fieri potest, ut iustus iterum amittat iustitiam. Ideo inquit: si confiteberis, videbitur propter fidem, quasi dicat: si fides fuerit firma. — Das *sig. voc. dix.* steht wie B. 1. als Bezeichnung des Endworts.

B. 11. Dieselbe Stelle aus Jes. 28, 16., welche zu E. 9, 32. erklärt worden, und die Sicherheit der Hoffnung auf den Messias beweist.

B. 12. Das zufällig in dem angeführten Citat vorkommende *καὶ* benutzte P. um sogleich wieder, was ihm immer so am Herzen liegt, anzuknüpfen, daß nun die gläubigen Heiden eben so zum Reich Gottes berufen seien, wie die gläubigen Juden. — *Ὁ γὰρ αὐτὸς κυριὸς π. αὐτὸς* „ein und derselbe,“ *κυριὸς* ist Prädicat. Unnatürlich ist es mit *τοῦ αὐτοῦ* wie von als Name Jehovahs anzusehn. Es fragt sich nun, ob hier von Christus die Rede sei wie Orig., Orl., Calov., Beng., Wolf u. A. wollen, oder von Gott, wie die Meisten annehmen. Allerdings ist B. 9. Christus *κυριὸς* genannt worden; jedoch dies allein entscheidet noch nicht. Wenn P. darthun will, daß Heiden und Juden am Veröhnungswerk gleichen Antheil haben, so pflegt er faßt dieses daher zu erweisen, daß alle in gleichem Verhältniß zu dem Gotte stehen, von dem die ganze Heilsoankalt ausgeht. So Röm. 8, 30. Ferner läßt sich gegen die Beziehung auf Christum anführen, daß in dem Citat B. 13. *κυριὸς* nicht wohl geradezu

auf Christum gehen kann. Auf der andern Seite ist indes wohl auch zu bemerken, daß B. 14. das εἰς εὐαγγελισμοῦ sich auf Christum bezieht; und was das Wort betrifft, so könnte es dasselbe sensu eminentiore auf Christum anwenden, wie es sonst auch wirklich, insofern es sich auf die Wirklichkeit Gottes bezieht, messianischen Zeit bezieht, sensu eminentiore von dem Hinwenden zu Christo zu verstehen ist. Nach entspricht doch eigentlicher dieses Citat dem in B. 11., welches P. gleichfalls von Christo ansetzte. — Πλούτων εἰς κτήνην τ. ἐπὶ αὐτοῦ. Ammon will πλούτων in der Bedeutung von πλουτίζει nehmen, so kommt es aber nicht vor. Es statt πρὸς c. acc., es ist nach der sinnlichen Anschauung gesetzt, daß der Reichthum Gottes sich erstreckt über die Menschen. Nach dem Zusammenhange haben wir aber hier an Christi reiche Gnade zu denken (Eph. 3, 8. Kol. 2, 3.). Chrys.: ὁρῶς πῶς δεικνύουσιν αὐτοῦ οὐρανὸν ὁρῶς ἐφιεμένον ἡμῶν τ. σωτηρίας; εἴη κ. πλουτοῦν οἰκεῖον ἡγεῖται ταύτην, ὥστε μὴδὲ τῶν αὐτοῦ ἀπογνῶναι, μὴδὲ νομίσαι, εἴη βουλευθεῖεν μετανοῆσαι, ἀσυγγνώστους εἶναι. ὁ γὰρ πλουτοῦν οἰκεῖον ἡγούμενος το σῶζειν ἡμᾶς, οὐ πάνσετοι πλουτῶν· ἐπεὶ κ. τοῦτο πλοῦτος το εἰς παντὰς ἐκχέσθαι εἰ δωρεᾶν. Catv.: Die Juden brauchten nicht neidisch zu sein, wenn auch die Heiden dasselbe Anrecht erhielten, aus dem göttlichen Schatze zu schöpfen, er nimmt nicht ab mit der Menge der Begehrenden. Επιταλόμεν in der LXX: geradezu für αὐτῶν „beten.“

B. 13. Der Ap. bestärkt was er sagt abermal durch ein alttestamentl. Citat aus Joel 3, 5. Es ist dort von der großen Stilleungszeit vor Eintritt des Messiasreiches die Rede; insofern kann denn auch P. mit Recht, was dort vom Anrufen Jehovahs gesagt wird, auf das Anrufen Christi beziehen.

Zweiter Theil: Auch hat Israel nicht der Verkündiger dieser Heilslehre entbehrt, B. 14 — 21.

B. 14. Es konnte dem Israeliten nur noch die Aussucht übrig bleiben, er habe die neue Heilsbotschaft nicht vernommen. Auch diesen Vorwand nimmt ihm P. Def.: οὐδεμία τῶν προφητειῶν τοῦ σωθῆναι. P. zeigt mehr als eigentlich zu seinem Be-

weife nöthig war. — Es zeigt, daß das Ev. überhaupt Errettung
des Menschen gewendet. Dagegen kommt er dann R. 19. wieder
auf die Juden zurück, welche ja ebenfalls in diese allgemeine Heil-
thatenbegriffung eingeschlossen waren, ja noch auf besondere Weise
daran Theil hatten. Unwahrscheinlich ist Grot. Annahme, daß
R. 14. und 15. Worte des jüdischen Gegners seyn, denen P. R. 16.
antwortete. Andere Gründe zu geschweigen dürfte hiegegen auch
schon die Anführung des Bibelsaturs in R. 15. sprechen, insofern
P. überhaupt nicht eines Gegners mit Bibelsaturs argumentiren
kann (s. zu R. 9, 15.), hier aber dasselbe in seinem Munde beson-
ders unpassend wäre. P. stellt den Einwand in einem begeisterten
Sonett dar, in welchem er immer höher zu der letzten Ursache auf-
steigt. Ref.: diligentissime hic locus observandus, ut scia-
mus quomodo D. sit efficax in nobis nec quaeramus alias illu-
minationes praeter verbum. — *Πῶς οὖν ἐπινεῖται*. Das
ev. zeigt bei Profanisten, und im R. 2. nicht immer eine mit dem
vorigen Satz übereinstimmende Folgerung an, sondern zuweilen
wie iam vero einen Einwand der aus dem vorhergehenden folgt,
Matth. 4, 10. Matth. 26, 54. Joh. 18, 10. Das *εἰς ὃν* kann
man nicht anders als auf Christum beziehen. — *Κηρυσσά-
μεναι*, "predigen," Marc. 1, 4. Luc. 4, 19.

R. 15. *Εἰς μὴ ἀποσταλῆναι*. Gal. 3; non fortassis
pluit ex. e nobis, per manus hominum affertur quo divi-
nitatis missum est. Nullus praeco est quem non peculiari qua
providentia D. suscitavit, quare non est dubium quin D. pa-
lissimum nuntiaret, in qua ev. annuntiatur. — Die Propheten,
die da kamen ohne von Gott geheissen zu seyn, verwirft Gott. Jer.
23, 21. — *Καὶ ὡς ψαλμοὶ καὶ καὶ*. Die Abfindung der
Worte des Ev. war etwas so herrliches, ihre Ankunft etwas so
liebliches, daß P., um dies deutlicher zu bezeichnen, eine schöne
Schriftstelle anführt, in welcher eine Andeutung auf ihre Predigt
liegt. Die Stelle ist entlehnt aus Jes. 62, 7. In diesem gan-
zen letzten Theile des Jesajah wird die abermalige Begründung der
alten Theokr. geschildert, aber in einer neuen ungewöhnlichen Ver-
herrlichung unter dem Messias. Wie stets die Propheten, so dach-
te sich auch der Sänger dieser Gesänge den Messias und sein
Reich ganz in der Nähe. Die Schilderungen, die er von dem
Reiche wie vom Messias selbst entwirft, sind so erhaben geistig,

ἀποκρίσας ἀποστεινόμενος εἰς τὸν Ἰερουσαλὴμ; und schloß mit dem, daß Hesias γὰρ καὶ αὐτὸς die Antwort auf die Frage sagen sollte, wozu dies schon deswegen nicht zulässig, weil damit γὰρ einem Gegen-
satz bezeichnen müßte. Der 1. ἐπεὶ οὖν αὐτὸς αὐτῷ ἀνέσταντος
ἐστὶ, ὁ ἀπὸ Θεοῦ ἀνέσταντος, διὰ τὴν καὶ τῶν ἐν τῷ
καί, ὡς οὖν ἐστὶ καὶ τοῦτο πρὸς πολλοῦ ἀλλοτρίου. Die Stelle ist
aus Joh. 53, 1., wo der Prophet in prophetischer Anschauung das
Hingehen der Juden an die Niedrigkeit des zukünftigen Messias
und ihren Unglauben an dessen künftige Erhöhung voraus sagt.
Die LXX. haben in ihrer Uebers. das αὐτὸς zugesetzt, welches im
Hebr. nicht steht; und so auch P. — Αὐτὸς entspricht dem
ἑαυτοῦ „Botschaft.“ Derselbe prophetische Satz führt Johannes
an Joh. 12, 38. und sagt, daß sie bei dem Unglauben der Juden
an Christum in Erfüllung gegangen sei. Nach die jüdischen Theo-
logen verstanden die Stelle vom Messias; s. Schlegel. Neues
Talm. T. II. in indic.

B. 17. Αὐτὸς ὁ ἀποστεινόμενος εἰς τὸν Ἰερουσαλὴμ. Dies ist das Ge-
geuß der obigen Strigerung; denn unmdrlich würde es sein
mit Beng. Deum.; Wsch. anzunehmen; daß dies aber ein
Folgersatz aus dem Citat sei. Allenfalls könnte man zugeben, daß
Paulus in diesem Folgersatz der früheren Fragen das Wort αὐτὸς
aus dem Citat entlehnte; doch ist auch dies nicht notwendig, da
P. in B. 14. ebenfalls das Zeitwort ἀνέσταντος mit ἀνέσταντος ver-
bunden hatte, und λαγὸς ἀναγὰς auch sonst dem Ap. in der Heb.
„Berständigung, Predigt“ gebraucht wie 1. Thess. 2, 13., wie es
auch Hebr. 4, 2. steht. — Πᾶσα Θεοῦ wird nach dem ge-
wöhnlichen Sprachgebr. als Uebersetzung von „ἐν“ in der Be-
deutung „göttliche Offenbarung“ genommen werden müssen.
Ehrf.: οὐ γὰρ ἐν αὐτῷ λέγεται, ἀλλὰ ἐν πατρὶ. Θεοῦ
μεταστοντες ἐπὶ τὴν γλῶσσαν, ὁ σπῆμα τὸν ἐν τῷ λόγῳ. Dann
entsteht nur das Bedenken, daß dieser Satz eigentlich nicht in den
obigen Fragen begründet ist. Baumg. wollte daher ὅτι in der
Heb. „Befehl“ (Marri 16, 16. ist von diesem göttlichen Befehl
die Rede) nehmen. Dann wäre der Satz die Affirmation der in
B. 15. enthaltenen Frage. Allein diese Bed. von ὅτι mit Θεοῦ
verbunden ist unwahrscheinlich. Richtiger nehmen wir wohl an,
daß zwar in dieser Affirmation eine Bezeichnung auf die Frage in
B. 15. liegt, aber nicht eine ganz directe. Wozu, will P. sagen,
muß

nachrichtig seyn, eine Offenbarung ertheilen, wozu die Menschen predigen sollen.

B. 18. Erst jetzt ertheilt P. die Antwort auf jene Fragen. Er zeigt, daß die darin enthaltenen Einwände der Jude nicht machen kann. Ducer: cum fides ex ev. veniat, honestior causa, incredulitatis Iudaeorum fuisset, si ev. non audissent. Das *ἀλλὰ* zeigt an, daß P. den Einwand abweist, der aus dem von ihm selbst gezogenen Resultat abgeleitet werden könnte. Man kann eigentlich hinter *ἀλλὰ* ein *αὐτὸς ὁὖτος ἔχει* hinzudenken. Das *λεγει* ist aus der rabh. Dialektik zu erklären, wo die einsprechenden Fragen durch *מהו מהו* oder *מהו מהו* eingeführt werden. Ganz unpassend nimmt Beza an, daß das *ἀλλὰ λεγει* weißt der Frage, wie auch B. 19. das *ἀλλὰ λεγει* mit der Frage, Worther eines jüdischen Gegners seien. Eigenthümlich ist die Erklärung von Van Hengel (Annot. in loca N. T., Amst. 1824., p. 142.). Er will B. 18. als Einwand eines judaisischen Gegners genommen wissen, welcher eigentlich dies sagen wollte: *monne minste agit Deus, qui Iudaeis, quoniam voti ipsius auscultare noluerunt, a se reiectis, nunc suo se favore ad externas convertit gentes, quae eadem plane culpa tenentur, cum aeque atque illi vocem eius audiverunt?* Unter dieser vox versteht der Gegner die Stimme der Natur. Darauf erwiedert der Ap., mehr zugehend als der Gegner verlangt: *profecto! non tantum fateor, gentes illas, quibus annunciata nunc doctrina Christi est, vocem Dei iam antea audivisse, sed ipse ego contendo, nullam prorsus gentem hac caruisse institutione.* Das *ἀλλὰ λεγει* in B. 19. würde alsdann wieder die Rede Pauli selbst seyn, wodurch er den Einwand widerlegt. Dieses zweite *ἀλλὰ* würde jenem ersten nicht coordinirt, sondern opponirt seyn, wie *ταύτα* — at vorkommt, und auch *ἀλλὰ* — *ἀλλὰ* im Griech., s. Byttenb. ad Phaed. p. 148. Lips. Diese Auffassung ließe sich wohl vertheidigen, aber einfach ist sie nicht, namentlich scheint doch in das *μη οὐκ ἔκονσαν* zu viel hineingetragen zu seyn. — Heber *μερούς* s. E. 9, 20. Das Citat ist aus Ps. 19, 5. und stimmt mit den LXX. und dem hebr. Text überein. *ἄστρος* entspricht dem hebr. *קוֹכַב* „Sonne.“ P. wollte nicht mit eigenen Worten die Verbreitung des Ev. schildern, er bedient sich daher jenes Worte des Psalmen, welche zwar

eigentlich von der Offenbarung Gottes in der Natur gesagt sind, welche aber P. in begeisteter Erhebung auch in Bezug auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte wahr werden sah. Schon die Juden fanden in jener erhabenen Stelle des Psalmisten eine Anspielung auf die Verbreitung der Kunde vom Messiasreiche. Sogar Genes. 1. 9. bemerkt zu derselben: „Das sind die Worte meines Knechts Messias, die durchdringen das Himmlische und Irdische.“ Wenn wir bedenken, was es einem Juden bedeuten mußte, die göttliche Offenbarung, die bis dahin nur in dem engen Kreise Judaas verkündet worden, nun durch viele Voten an die Griechen, an die Römer, an die Barbaren gebracht zu sehen; wenn wir bedenken, wie einem P. dabei vorschweben mußte, daß nun ein Feuer in die Menschheit geworfen worden, das von Geschlecht zu Geschlecht fortzündend eine ganz neue Ordnung der Dinge auf der Erde bewirken würde, wenn wir alles dieses bedenken, kann es uns nicht auffallend erscheinen, wenn der Apostel, obwohl bis dahin erst ein kleiner Theil der *οἰκουμένη* das Wort des Lebens empfangen hatte, sich dennoch so umfassender Ausdrücke bedient. Vgl. was P. mit derselben Erhebung des Gemüths Kol. 1, 23. sagt. Welche frische Begeisterung über die neue durch das Christenthum entstandene geistige Schöpfung, und welche ahnende Hoffnung für die Zukunft spricht sich nicht selbst nach drei Jahrhunderten noch in der Einleitung zur Praep. Ev. bei Euseb., und in dem Schlusse der Apol. des Athanas. aus! Spricht doch auf ähnliche Weise Philo, de vita Mos. l. II. p. 654. zum Preise der mosaischen Gesetze: τ. νομῶν το κλεος, οὓς ἀπολαλοῦμε, δια πάσης τ. οἰκουμένης πεφοιτητος, ἀρχὴ καὶ τῶν τῆς γῆς τετρατῶν ἐφθάρων.

B. 19. Der Satz ist schwierig, da Paulus nicht hinzugesetzt hat, was Israel nicht erkannte. Am natürlichsten geht man nun wohl auf die nachher angeführten prophetischen Aussprüche zurück, und entnimmt aus diesen, was Israel nicht erkannt hat. Dann wäre es: „Erkannte Israel nicht, daß auch die Heiden berufen werden sollen?“ So nehmen es auch viele Erklärer, Z. s. l. n., L. i. m. b., Baumg., Koppe. Bei dieser Erklärung ist aber der Sinn so sehr speciell, daß diese Frage nicht zu der in B. 18. eine passende Parallele giebt. Sodann läßt es sich nicht läugnen, daß bei dieser Erklärung die Ellipse in dem *καὶ οὖν ἐγὼ* ungenau

Part ist. Am gerathensten möchte es seyn das *ἔργον* intransitiv zu nehmen „war Israel nicht unterrichtet?“ Dann wäre es einigermaßen dem *μη οὐκ ἠκούσαν* entsprechend. So wenig war der jüdische Einwurf (vgl. zu B. 10.), daß ihnen die *ἀκρόν* fehlte, begründet, daß vielmehr sogar alle Heiden die frohe Botschaft empfangen hatten. Nachdem dieses gezeigt, kehrt der Apostel wieder zurück zu Israel, welches der Heilsbotschaft gerade am nächsten gewesen. So allgemein fassen es Chrys., Grotius. Andere Erklärer weichen sehr von einander ab. Ambrosius: „Einige von Israel haben aber doch erkannt?“ Erasmus: „Hatten sie denn also keine klare Erkenntniß Christi empfangen?“ Calvin: „Hat also so ein Volk wie Israel mißverstehen können?“ Balduin: „Wußte Israel nicht, daß es das erwählte Volk ist?“ Heumann: „Haben die Israeliten nicht geglaubt?“ Wetstein verbindet *πρῶτος* mit *Ἰσραηλ*. — *Πρῶτος Μωϋσῆς* λ. Das *πρῶτος* ist wahrscheinlich gesetzt worden, weil die folgenden Citate aus Jesajah der Zeit nach weit später als Moses sind. Das Zeugniß gewann an Wichtigkeit, wenn es schon in so alter Zeit wie die mosaische ausgesprochen wurde. Die Stelle ist aus 5 Mos. 32, 21., übereinstimmend — bis auf *ὁμῶς*, wofür dort *αὐτοὺς* — mit den LXX. und dem Text. Das *παπαγγέλω*, wofür im Hebr. *נִפְתָּח*, ist aus dem ehelichen Verhältniß zu erklären, in welchem, nach einem allen Morgenländern gewöhnlichen Tropus, Gott mit dem Volke steht. Im vorhergehenden Theil des Textes hieß es: „Ihr haben mich durch Nicht-Götter eifersüchtig gemacht.“ Diese Eifersucht von Seiten Gottes ist demnach Würkung seiner Liebe, darum heißt es bei Verheißungen, die von der Liebe Gottes ausgehn, der Eifer des Herrn werde sie ausführen (Jes. 9, 7. 2 Kg. 19, 31.), der Prophet setzt sich nach Gottes Eifer (Jes. 63, 15.). — *ὁὐκ ἔσται* steht per hypophon verbunden, welches im Hebräischen bei Substantis. und Adject. gewöhnlich, eben so auch im Griechischen: *ἡ οὐκ περιουσία* „die Nicht-Ummauerung.“ Thukyd., Hist. I. III. c. 95.; nur im Latein. ist dies unzulässig. Der Sinn der Stelle bei Moses ist: „wenn ihr Göttern dient, die nicht Götter sind, so will ich euch zur Eifersucht erregen durch Begünstigung des Volkes der Cananäer, das so gut wie kein Volk ist.“ Daß die Stelle eine eigentliche Weissagung enthalte, kann man

mithin nicht sagen. Ἐπι, wie in mehrern Constructionen z. B. der verba laetandi, dolendi, bezeichnet die Veranlassung.

B. 20. Noch mehr wird das Verhalten Gottes zu dem ungläubigen Israel einerseits und andererseits zu den Heiden ausgedrückt in der Stelle Jes. 65, 1, 2. Während jene bei Mose nur eigentlich dazu dienen konnte das Verfahren Gottes mit den Juden, wenn sie widerspänstig wären, überhaupt zu charakterisiren, scheint diese im Jes. eine eigentliche Weissagung auf die Annahme der Heiden zum Bundessvolk zu seyn. Es folgt nämlich auf die angeführten Worte noch: Ich sprach: Sie bin ich! zu einem Volke welches sich nicht nach meinem Namen nannte. Im Hebr. heißt die Stelle: וַאֲנִי אֵלֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל אֵלֵי אֲנִי. In den LXX. heißt sie: ἐμφανὴς ἐγενήθη τοῖς ἑμοῖς μὴ ἐπερωτῶσιν, εὐρεθὴν τοῖς ἑμοῖς μὴ ζητοῦσιν. Paulus citirt aus dem Gedächtniß. — Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ. Das δὲ steht einem hinter πρῶτος in B. 19. hinzuzudenkenden μεν gegenüber. Das abhängige Verbum λέγει ist statt im Infin. zu stehn durch καὶ mit ἀποτολμᾷ verbunden und im temp. fin. gesetzt, wie dieses im Hebr. gewöhnlich, וַיֹּאמֶר ה' הָאֵלֵי 1 Mos. 9, 20. Paulus nennt dies eine Kühnheit des Propheten, da auch in der That die Kühnheit mancher Aeußerungen im letzten Theil des Jes. nichts genug zu bewundern ist. Vgl. 66, 3. Ja in B. 21. spricht der Seher so kühn, wie nur ein Mitglied des Neuen Bundes hätte sprechen können, er verkündet, daß selbst aus den Heiden Priester Gottes werden berufen werden. Wer wundert sich nicht, wenn eine solche göttliche παρῆρσις von dem blinden Volke ungeahndet blieb! — Ζητεῖν und ἐπερωτᾶν τ. Θεοῦ ist nach dem Hebr. Bezeichnung der Verehrung. Hier wiederum die Schilderung des Charakters des Heidenthums, wie E. 9, 30.

B. 21. Obwohl die Heiden Gott nicht suchen, so nehmen sie ihn doch auf, wenn er sich offenbart, aber Israel widerstrebt ihm, wenn er sich darbietet. Die Stelle ist der 2te Vers des 65sten Cap. Jes. und ganz nach Uebersetzung der LXX. angeführt, nur daß ὁλν τ. ἡμ. hinter χαῖρας steht. — Ἦχος würde unpassend in der Bedeutung „zu“ genommen werden, wie Luth. z. B. übersetzt, besser „in Betreff, rücksichtlich,“ wie auch im N. T. öfters, Luc. 12, 41. 18, 1. Die Hand ausstrecken ist gleich

„beurtheil.“ **Επειτα** 1, 24. **Επειτα**: αὐτὸς πρὸς ἡμᾶς· χάρις; οὗτοι μὲν οὐδὲ παρακαλῶντι· ἐπεισθήσαν, ἀλλὰ κ. ἐστρέψον, καὶ ταῦτα οὐκ ἅπαξ, οὐδὲς, οὐ τρις, ἀλλὰ καὶ δια παντός τ. χρόνον· ταῦτα τοιαῦτα ὁρῶντες. ἕτεροι δὲ οὐ μηδεποτε αὐτον ἐγκωκυτες ἰσχυσαν αὐτον ἐπισπασσάσθαι, ἀλλ’ οὐ λέγει ὅτι αὐτοὶ ἰσχυσαν, ἀλλὰ καθαιρῶν καὶ τῶν ἐξ ἐθνῶν τ. φρονήμα, κ. δεικνύς τ. αὐτοῦ χάριν το πᾶν ἔργασαμένην, φησὶν ὅτι ἐγὼ ἐμφανῆς ἐγενόμην, κ. ἐγὼ ἐδρεθην. εὐκοῦν κενοὶ παντῶν ἐκεῖνοι φησιν; οὐδαμῶς, ἀλλὰ τὸν εὐρεθέντα λαβεῖν καὶ τὸν φανέντα ἐπιγινῶναι, τοῦτο παρ’ ἐαυτῶν εἰσηνεγκαν. εἴτα ἵνα μὴ λεγῶσιν οὗτοι, δια τι οὖν κ. ἡμῶν ἐμφανῆς οὐκ ἔμηνον; το αἴτιον τούτου τιθήσιν, ὅτι οὐ μόνον ἐμφανῆς ἐγενόμην, ἀλλὰ καὶ παρεμείνα τ. χεῖρας ἀναπεταάνους καὶ παρακαλῶν, πατὴρ φιλοστοργου καὶ μητὴρ φιλοπαιδὸς κηδεμονίαν ἐπιδεικνύμενος. ὅρα πῶς σαφεστάτην τῶν ἐμπροσθεν διαπορηθέντων ἀπαντῶν τ. λύσιν ἐπηγάγε, δειξάς τ. γνώμης αὐτῶν τ. ἀπώλειαν γενομένην, κ. ὡς παντοθεν ἀναξιοὶ συγγνώμης εἰσι. **W**irfen wir von dieser Stelle noch einmal zurück auf das zehnte und neunte Capitel, so ist klar, wie P. so gar nicht die Absicht hatte auf ein decr. absol. zurückzugehen, sondern alle Schuld einzig und allein auf das Nichtwollen der Menschen zu werfen, welches dem gnädigen Willen Gottes entgegenstehe.

Capitel XI.

Inhalt.

Der Apostel hatte angezeigt, wie und warum es geschehe, daß Israel der Erstgeborne vom Messiasreich ausgeschlossen würde, die Heiden aber Zutritt erhielten. Er will nunmehr vorbeugend belehren, daß man indeß seine Worte nicht so auszulegen habe, als sei das Volk Israel als solches ausgeschlossen. Vielmehr würden nicht nur jetzt eiliche selig, sondern dereinst würde auch noch einmal das Volk im

Ganzen in die heiliche Heilskonomie eingeht. Der Heide möge daher ja sich hüten, wegen der gegenwärtigen Verwerfung des größten Theils Israels und der Aufnahme eines großen Theils der Heiden übermüthig gegen Israel zu werden. Es sei Gottes Gnade die den Heiden selig mache, und nur das widerspänstige Zurückweisen derselben, was den Juden anschlöße. Ueberhebe sich nun der Heide dieser Gnade, so würde Gott ihn um so eher ausschließen, da er selbst seines alten Bundes-Volkes nicht verschont habe. Endlich schließt der Apostel mit der erhabenden Aussicht auf eine Zeit, wo die Juden und die Heiden beide vereint seyn würden im Glauben an Christum. Um den Unglauben der Menschen zu überwinden, bediene sich Gott verschiedner Wege; seine Weisheit und sein Erbarmen sei aber so groß, daß er am Ende alle dem Einen Ziele zuführen wisse, dem Heile in Christo.

T h e i l e .

1) Israel ist nicht völlig verworfen, R. 1—11. 2) Der Heide überhebe sich nicht des Falles Israels, R. 11—25. 3) Nachdem die Fälle der Heiden eingegangen, erfolgt eine Bekehrung Israels im Ganzen, R. 25—33. 4) Unergründliche Weisheit und Liebe Gottes, mit welcher die ganze Heilskonomie eingerichtet ist, R. 33—36.

Erster Theil: Israel ist nicht völlig verworfen, R. 1—11.

R. 1. Besonders im Schlusse des vorigen Capitels hatte der Apostel so bestimmt und so streng von der Hartnäckigkeit Israels gesprochen, daß es scheinen konnte, als sei durch ein besonderes Strafgericht Gottes das ganze Volk Israel und jeder Einzelne von dem Messiasreiche ausgeschlossen worden. Dies läugnet P. Die Absichten Gottes sind nicht gänzlich an Israel gescheitert; sind doch aus Israel die ersten Verkündiger des Heils ausgegangen. Das οὐ ist hier zu erklären wie E. 10, 14. Die Frage, welche P. aufstellt, ist nicht scharf genug abgefaßt. P. sollte eigentlich zu τοῦ λαοῦ αὐτοῦ hinzugesetzt haben ἀπάρτα oder ὅλον. Es wird demnach hiermit ein unbedingtes Verwerfungsurtheil geläugnet. P. führt sich selbst an; sein Beispiel hatte um so mehr Gewicht, da er selbst die Verwerfung Israels gelehrt hatte. Die nähere Bestimmung des Ἰσραηλινος, ἐκ οὐρανῶν Ἀβρ.,

dient bloß zur Amplification. Im Talmud Jerus. Berachoth.: *מִיִּשְׁרָאֵל וְעַלִּיִּי*. Vel.: ex semine Abr., non ex semine proselytorum. Eben so beschreibt P. sein Geschlecht Phil. 3, 5. Chrys.: *ὅρα οὖν κ. κατασκευὴν τὴν τε προτέρα κ. τ. μετ' ἐκείνην. προτέρα μὲν γὰρ ἐστὶ το δαῖξαι ὅτι αὐτὸς ἐκείδων ἦν. οὐκ ἂν δε εἰ ἀπωδελισθῶν αὐτοὺς ἐμύλλαν, ᾧ το κτηνῶν πᾶν, κ. τ. πραγματὰ τ. οἰκουμένης ἐνεπιστάτους, κ. τ. μυστηρια πάντα, κ. τ. οἰκονομίαν ὅλην, τοῦτον δὲ ἐκείδων δέξασθαι. αὕτη μὲν οὖν μία κατασκευή.*

B. 2. Wenn der Apostel sich selbst zum Beweise anführte, daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe, so war dies nur eine Abweisung der irrigen Behauptung. Jetzt versichert er positiv, daß die Anzahl gläubiger Israeliten, da sie in allen Gegenden zerstreut war, und da wohl so mancher noch unter der äußern Hülle des Judenthums fortlebte, der doch wohl ein aufrichtiger Christ war, freilich sehr gering scheine, wenn sie aber recht gekannt würde doch noch groß genug seyn möchte. Den Artikel *τοῦ* vor *λαόν* fassen die meisten Erklärer als demonstrativ und *λαόν* αὐτοῦ als gleichbedeutend mit *οἱ ἐκλεκτοί* wie sonst *λαός* τ. *Ἰσραὺ*. Es wolle nämlich Paulus sagen, denjenigen frommen Theil Israels, den Gott *προσέρω*, verwerfe er nicht. So Orig., Aug., Ambr., Chrys., Theod., Calv., Limb., Schlicht, Bald. u. v. A. Dabei variiren diese Ausleger in Erklärung des *προσέρω*. Die lutherischen und die griechischen Väter: „vorauswissen, nämlich daß sie glauben werden,“ (Theod.: *τοὺς τ. Ἰσχυρώσεως ἀξίους, τοὺς τῆς πίστεως δεξαμένους τ. αἰγλήν*), die Arminianer und Calvinisten, wie auch schon Aug. erklärend: „vorherlieben.“ S. die Anm. zu Cap. 8, 29. Allein es scheint eine sehr willkürliche Exegese zu seyn, wenn das Relativ hier einschränkend genommen wird, als bezöge es sich auf das Demonstr. *τοῦ*, und *λαός* αὐτοῦ in einem andern Sinne aufgefaßt wird als B. 1. nämlich in der emphatischen Bed. „Leute die Gott lieb hat,“ wie schon das hebr. *אֱמִי* so emphatisch gebraucht wurde. Wenn P. hier unter *λαόν* αὐτοῦ das geistige Israel hätte verstehen wollen, so hätte er den Ausdruck doch durch irgend etwas modificiren müssen, damit er nicht für Wiederaufnahme von B. 1. gehalten werde. Und wiewohl der Endzweck Pauli, zu zeigen, daß Gott das Volk im Ganzen und als solches nicht verwerfen

haben, allerdings auch so erdrückt wird, wenn es versucht, daß jene Lieblinge Gottes, die er vorhererkannte oder vorhergeliebte, nicht ausgeschlossen seien, so wird das Argument dennoch weit treffender, wenn wir annehmen, daß H. aus dem Beschäftnisse Gottes zu Israel als dem Bundesvolke darthut, daß keine Verwerfung des Volkes als solches statt finden könne. Wir sehen daher dieses τὸ λαὸν αἰνοῦν bloß als Wiederaufnahme von denselben Worten in B. 1. an, und hatten das ἐν προσηύει für eine Beschreibung, die sich auf das ganze israelitische Volk bezieht. So nehmen es Heum., Beng., Zapf., Wosh., Baumg., Chr. Schmid u. A. Hunn.: Deus iam olim agnovit hunc populum pro suo, quem sibi in peculium sanctissimo foedere delegit et assumet. Ergo non iam foederis illius ita erit immemor ut sine omni discrimine omnes et singulos Hebraeos, etiam credentes, a sua gratia proiectos velit. Das προσηύει aber werden wir hier in derjenigen Bedeutung nehmen, die sprachlich sich ihm besonders leicht vindiciren läßt, und welche hier in den Zusammenhang trefflich paßt „vorherbeschließen,“ nämlich: „zum Bundesvolk zu machen;“ s. über dieses Wort Cap. 8, 29. Als eine Parallele zu unserer Stelle können wir sodann R. 29. dieses Cap. betrachten, welche Parallelstelle auch dazu dient, die von uns angenommene Erklärung zu bestätigen. Der Sinn ist demnach: „Hat Gott vor der Welt Grundlegung diesem Volke seine Bestimmung als Bundesvolk gegeben, so läßt es sich nicht denken, daß Gott es jetzt als Volk verwerfen sollte.“ — Ἡ οὖν αἰτία ἐν ἁλὶ κτλ. Der Ap. fährt einen Fall aus der Geschichte des A. T. an, welcher in Bezug auf den behandelten Gegenstand eine schöne Lehre giebt. Als der abgöttische Ahab ein Blutbad unter allen Propheten des wahren Gottes angerichtet hatte, meinte der dem Schwert entflohenen Eliaß der einzige Entronnene zu seyn, der dem Herrn treu diene. Es waren aber gegen sein Vermuthen noch eine große Anzahl wahrer Israeliten vorhanden. Psal.: omnes prophetae illa tantummodo sciebant, quae illis fuerant a Deo revelata. — Itaque Elias praeter se nesciebat alios qui Deum colerent ignoravit. Si prophetas tanti latuerunt, quanto magis eos percutitis quoniam multi Iudaeorum salvati sunt et salvandi. Ezechielst.: ὁ δὲ λέγει πορεύσθε εἰς τὰ ἀναμάρτητα ἔθνη π. λαόν. εἰ

γὰρ ἀποκρίσας, κἀποκρίθη αὐτῷ ἀποκριθεὶς ὅτι ἀποκρίσας, οὐκ
 ἀπώσατο. καὶ γὰρ, γινώσκω, εἰ μὴ ἀπώσατο, πῶς αὖ
 ἐλάλει; ἀποδοῦναι. καὶ γὰρ ἔπει. Ἠλλὰ ἐν ἑπταβιβλίοις
 περιέσθη καὶ τῆς ἀμφοτέρων, κ. κτλ. δε. αἶνος πολλοῦ γίνεται τὸ
 πιστοποιεῖσθαι, αἱ δὲ ἀντιθέται ὁμοίως, διαμμεσθον. ἀποδοῦναι
 ἔπει δε. ὁ προφητὴς ἐκείνος, ὁ παροῦντος κ. ἐπικρινόμενος ἐκείνου
 ἦντοι, ἀλλ' ὁ θεὸς ὠκαρμυεῖ καὶ ἐαυτοῦ, κ. τ. προφητοῦ
 ἀντιθέτου. σκοπεῖ δὲ αὐτοῦ τ. ἀντιθετοῦ, πῶς ἐν τ. παρὰ
 συναξαίῳ το προκειμενον λαοφροντικῶς τ. κατηχεσθαι αὐτοῦ
 αὐτοῦ. δια γὰρ τοῦτο κ. παρὰ ἐκκηρύχῃ τ. μαρτυρίας, ὡς
 αὐτῶν ἐκπομπήσῃ τ. ἀντιμεσθον, κ. διαξῇ τοιαυτοῦ ἀνω-
 θεν ὄντος. — Ἐν Ἠλλ. Dies ἐν μισθόφωβον Mehrere,
 indem sie annehmen, daß nach dem Hebr. eine Verwechslung von
 א and ה statt finde, und es erklären „de, über.“ So Vatabl.,
 Beza, Calov. Allein richtiger nehmen wir es in seiner eigent-
 lichen Bedeutung, und sehen das Ἠλλ. als Bezeichnung des Ab-
 schnittes in der heiligen Schrift an, wo vom Elias die Rede ist.
 Daß die Rabb. auf diese Weise nach dem Hauptinhalte die Schrift
 zu citiren pflegen, giebt Eurenh. an. Im R. L. haben wir
 noch ein Beispiel davon, wo dieses sehr klar ist, Marc. 12, 26.
 ἔπει τῆς βατοῦ d. i. „im Abschnitte wo vom Dornbusche die Rede
 ist.“ Auch die Griechen citirten zuweilen den Homer so. Ganz
 gewöhnlich ist es z. B. zu sagen: ἐν τῷ τῶν νεῶν καταλόγῳ, ἐν
 ναυοματῶν. So sagt Euhem., Hist. l. I. c. 9., indem er
 den Homer citirt: ἐν τῇ σκηπτροῦ παραδοσῇ, wodurch er das
 2te Buch der Ilias, B. 100. ff. bezeichnet, wo erzählt wird, wie
 Zeus dem Agamemnon das Reich übergeben habe. Die Formel
 τι λέγει ἡ γραφή nach dem rabb. מִנְחָה וְהָ מִנְחָה. — Ἐν-
 τυχναίῳ τινι ist an sich gleich προσεχθῆναι, aber mit
 ὕπερ τινος heißt es bei Profanschr. und im R. L. „sich verwer-
 den,“ mit κατὰ τινος, „verflagen, sich beflagen.“ 1 Makk. 8,
 §2. 10, 61.

D. 8. Die Stelle ist aus 1 Kg. 19, 10. Sie wird von P. abgekürzt nach den LXX. angeführt. Τα Ιουδαίονα αὐτοῦ sind die Altäre des wahren Gottes, welche der abgöttische König zerstören ließ. Die Propheten des Herrn ließ Habel ermorden 1 Kg. 18, 4., so daß Elías dort sagt: „Ich bin der einzige Prophet des Herrn, aber Baalspropheten sind vier hundert und fünf-

fig.“ Die Bedeutung *ὁμιλῶν* v. *φωνῶν* steht auch Matth. 2, 20, *φωνῶν* als Uebers. des hebr. *וַיִּשְׁמַע* heißt hier „leben.“

R. 4. *Χρηματισμός*. In der angeführten alttestam. Stelle thut nicht Gott selbst den Ausspruch, sondern nur eine Stimme Gottes 1 Kg. 19, 12. Der jüdischen Theologie zufolge erschien in den späteren Zeiten der Theokratie Gott selbst immer seltener, nur durch ein *ὑπὸ* m „Lochter der Stimme“ that er seine Gegenwart kund. Jarchi zu Berachot, c. 1. erklärt den Ausdruck: „Wiederhall der Stimme, die abgeleitete Stimme.“ Man dachte sich nämlich, daß im Bath Kol nur das Analogon der göttlichen Stimme dem Menschen kund werde. Die Grundlage zu dieser Lehre, welcher eine tiefe Idee unterliegt, findet sich eben in 1 Kg. 19, 13. *Χρηματισμός* ist Uebersetzung des *ὑπ.* — In den LXX. wird die Stelle — mit Ausnahme des *καταλειψας* — getreu nach dem Hebr. so übersetzt: „καταλειψας ἐν Ἰσραὴλ ἑνὴν χίλιαν ἀνδράς, πάντα γόνατα αὐτῶν ἐκλίσσαν γόνα τῷ Βααλ. Nur die Complut. liest, mit dem Hebr. übereinstimmend, *καταλείπει*. Eben so übersetzt auch die Vulg. in der ersten Person. Jernet hat die Compl. statt *ἐκλίσσαν*: *ἐκείψαν*. P. citirt den Ausspruch nur im Auszuge und setzt, zufolge des hebr. *וַיִּשְׁמַע*, die erste Person. — *Ἐμὰν τῷ* heißt „zu meinem Dienste.“ — *Ἑπταεσχίλιος* ist wie das lat. *sexcenti* runde Zahl. Sowohl die einfache Siebenzahl als auch die Zahl 70, desgleichen 40, wird als runde Zahl gebraucht. — *τῇ Βααλ*. *ἡ* heißt eigentlich: „Herr,“ und war der Name, welchen die Phöniker der Sonne gaben, die sie als männliche Gottheit verehrten. Sie nannten sie auch „Molos“ oder „König.“ In den LXX. wird mit diesem Namen gewöhnlich das Wesc. des Artikels verbunden, an einigen Stellen indeß wie hier bei Paulo das Fem., nämlich in Jos. 2, 8. Jer. 2, 8. 19, 5. Zephania 1, 4. In Job. 1, 5. heißt es *τῇ Βααλ τῇ δαμαλει*, oder, wie die Compl. liest, *τοῦ Βααλ τῇ θυγατρὶ* (das weder, wie Drusius will, als Uebers. von *ἡ*, noch wie die meisten ändern, von *ἡ* anzusehn seyn möchte, sondern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der LXX. die Uebersetzung von *ἡ* zu seyn scheint, und dann durch „Gefirn“ zu übersetzen ist. So folgt Zephania 1, 5. auf *ἔφαθ* v. *θυγατρὶ τῆς Βααλ* sogleich „v. *πρεσβυτέρων* v. *σεργιῶν* v. *οὐρανῶν*. Es ist in:

daß an dieser Stelle doch wohl die rec. die richtigere Lesart, denn sowohl die hebr. Uebers. des Pagnus, als die von Münster herausgegebene drückt die Lesart *Samalis* aus, auch die syr. Uebers. übersetzt danach). Es fragt sich nun, woher in jenen Stellen der LXX. und hier bei P. der Gebrauch des Wortes als Fem. rühre? Erasmus, Beza, Eret. nehmen eine constructio ad sensum an, nämlich mit *ἡ εἰκὼν*, wofür als Beleg angeführt werden Dan. 3, 8.: *εἰστημισαὶν εἰκόνων τῆς εἰκόνος* und B. 18.: *ἡ εἰκὼν προσκυνεῖται*. Diese zeugen nun allerdings dafür, daß Bildsäulen verehrt wurden, aber auch für weiter nichts. Andere nahmen dagegen an, daß Baal auch Name einer weiblichen Gottheit gewesen sei, etwa des Moloch. So Brach, Meyer addit. ad Selden. de diis Syris, Ehr. Schmid u. A. Dafür ließe sich anführen, daß neben der Benennung der männlichen Gottheit *ἡθ*, die weibliche *ἡθῃ* von den Phönikiern verehrt wurde (schon Abarbanel bemerkt zu Jer. 44, daß höchst wahrscheinlich *ἡθῃ* Königin heiße und den Mond bedeute wie *ἡθ* und *ḥn* die Sonne. Gesen. will diese Erklärung bezweifeln. Allein sie wird doch höchst annehmlich, wenn wir erwägen, daß Moloch bei Plautus im Poenulus Baalsamen heißt. Diesen Namen erklärt August., welcher das Punische kannte, Qu. 16. ad Iudic. 2, 18. ausdrücklich durch: *dominus coelorum*. Wie übereinstimmend wird also *ἡθῃ* *ἡθῃ* seyn! Ja es scheint sogar Herod. diese Benennung der Astarte gekannt zu haben, wenn er die Urania, welche Dido von den Phönikiern zu den Karthagern brachte, *Ἀστροαρχή* nennt. Tertull. nennt sie Dea coelestis, die Straße die nach ihrem Tempel führte hieß *via coelestis*. S. Münster über die Religion der Karthager; daß es eine phönikische Göttin mit dem weiblichen Namen Baal-*is* gab (Euseb., Praep. Ev. l. l. c. 10. p. 38.), daß auch die meisten Völker Sonne und Mond als männliches und weibliches Princip anbeteten. Allein gegen diese ganze Hypothese spricht entschieden, daß *ἡ Baal* auch neben Astarte vorkommt, die nach Lufian und Kreuzer (Symb. II. S. 105.) der Mond oder wenigstens Personifikation des weiblichen Principis ist, verglichen daß in Jer. 82, 85. *ἡ Baal* identisch mit *ὁ Moloch* gebraucht wird und 1 Kg. 19, 18. das pron. masc. *αὐτός* sich darauf bezieht. Andere wollten, daß Baal eine androgynische Gottheit gewesen sei, wie

Deus Lunus und Dea Luna (Creyer, B. II. S. 9.), dafür sollen Bilder auf Münzen sprechen. Bekannt ist, daß selbst die Dea Syria mit Phallus abgebildet wurde. Es läßt sich indess nicht denken, daß Baal, wenn er neben der Asarte genannt wird, als Androgyn gedacht worden seyn sollte, da nach der alten Theosophie entweder beide Principe identisch vorgestellt wurden, oder beide getrennt einander gegenübergestellt. Es scheint daher am gerathensten anzunehmen, daß das Fem. verächtlich stehe. Schon Hier. zu Jos. 10, 5. will, daß dort das Fem. *מִחַיָּא* ad irrisio-nem stehe. Im Kuran werden die heidnischen Araber, deren Götter weibliche Namen hatten, tadelnd so angeredet: *الذكور والانتى*. „Wollt ihr nur männliche Kinder haben, und gebt Gott weibliche?“ Sure LIII. V. 19. (S. über diese Stelle Pococke, Spec. Hist. Arab. p. 91.). Vgl. Sure XVI. V. 59. und Sale's Anmerk. Auch heißt nicht nur im Arab. das Fem. *انثى* der Götze, sondern auch im Kabb. heißen *נְתִיבֵי* die heid-nischen Götter.

B. 5. Nunmehr folgt die Anwendung jenes göttlichen Ausspruches auf die vorliegenden Verhältnisse. Die Vergleichungs-punkte sind diese: So wenig wie dem menschlichen Auge damals die treugebliebenen Gläubigen bemerkbar waren, so wenig kann der einzelne Mensch gegenwärtig bemerken, wie groß die Zahl der aus Israel an Jesum Gläubigen sei. So wie Gott selbst zu den Zeiten eines abgöttischen Ahab dafür Sorge trug, einen heiligen Samen zu erhalten, so auch jetzt. — In Bezug auf *λείμμα* ist das zu vergleichen, was E. 9, 29. über *καταλείμμα* im dogmati-schen Sinne gesagt worden. Der Ap. scheint auch *λείμμα* ganz in demselben Sinne zu gebrauchen. Von der Anzahl dieses *λείμμα* handelt Apg. 2, 41. 21, 20. — *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*. Der Gen. des Subst. steht hier nach dem bekannten Hebraismus für das Adject.: „die gnädige Auswahl.“ Dafür Eph. 1. 6. *κατ' εἰδοκίαν τ. δαλματος αὐτοῦ*. Ueber *ἐκλογὴν* vgl. die Anm. zu E. 9, 11.

B. 6. Wie P. jede Gelegenheit benützt den Bahn eines Aarechts von menschlicher Seite zu zertrümmern, so auch hier. Es knüpft sich diese Aufstellung des schroffen Gegensatzes zwischen *ἀγα* und *χαρις* ganz zufällig an das *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*.

Parallel ist E. 4, 4. Der Sinn ist also bloß: „Gnade und Verdienst durch Werke stehen in absolutem Gegensatz und schließen sich wechselseitig aus.“ — In Bezug auf die Lesart ist zu bemerken, daß die Worte *ei de ἐξ ἔργων* — *ἐργον* in codd. ACDEFG. 47^b und in der Kopt., Arm., Aethiop., Bulg., Ital., bei Chrys., Theod., Damasc., Hier. fehlen. Der Satz, der eine Umkehrung des vorhergehenden ist, kündigt sich noch dazu so sehr als Glossen an, und würde in Pauli Munde so matt und kraftlos seyn, daß wohl die Unächtheit desselben, nach den inneren wie nach den äußeren Gründen, nicht zu bezweifeln steht. Für ein Glossen erklären ihn auch Erasmi, Grot., Wetstein, Griesbach.

B. 7. Zusammenfassung des Ergebnisses. Grot.: *quid ergo est quod doceo? an eos qui olim amati fuerant a Deo iam despectos? non sane.* Chrys.: *ἐναντὶ γὰρ μαχεῖται, φησιν, ὁ Ἰουδαῖος, ζητῶν δικαιοσύνην οὐ βούλεται λαβεῖν, εἰτα ἀποστρεφὼν αὐτοὺς πάλιν συγγνώμης ἀπο τ. εἰληφοτῶν δεικνυσιν αὐτῶν τ. ἀγνωμοσύνην, οὕτω λεγὼν. ἡ γὰρ ἐκλογὴ ἐπετυχεν. κἀκεῖνοι τούτους κατακρινοῦσι . . . ἵνα γὰρ μηδεὶς τῇ τ. πραγματος φῦσαι ἐγκλησῇ ἄλλα τῇ ἐκαίμων γνῶμῃ, δεικνύσι καὶ τ. ἐπιτυχοντας.* — Statt *τούτου* lesen codd. ACDEF. 1. 13. 14. 17. 18.; *τοῦτο*. Man könnte gegen diese Lesart sagen, daß sie nur dem Acc. des Relativ *ὃ* angepasst sei. Richtiger aber möchte es wohl seyn — zumal da die äußeren Auctort. auch von Gewicht sind — anzunehmen, daß der Gen. *τούτου* unächt ist, und gesetzt wurde, weil höchstens nur in der griech. Poesie *τυγχάνειν* den Acc. regiert. — *Ἐπιζητεῖν* ist stärker als *ζητεῖν*. — *Ἰσραὴλ* ist hier das Volk im Ganzen. Das was es suchte, war die *δικαιοσύνη*. Parallel ist E. 9, 31. — *Ἡ ἐκλογὴ* ist abstr. pro coner. wie *ἡ περιτομή*, *ἡ ἀκροβυστία* u. a. m. So im Hebr. *קָרָן*. Dan. 11, 15: steht *קָרָן* *עַל*, wofür die LXX. *οἱ ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ*. *Ἐπώρωθησαν* von *πῶρος* callus: occalluerunt.

B. 8. Der Apostel führt Beispiele aus der Schrift an, zu zeigen, daß jetzt nichts Neues geschehe, wenn Israel sich verhärte, daß es vielmehr schon öfters in einer solchen Verblendung befangen gewesen, und daß nur, was damals schon die Männer Gottes von Israel sagten, jetzt recht eigentlich eintreffe. Die Worte des

Statt sind aus zwei Parallelen zusammengeflochten; welches bei den Rabb. nicht selten, s. E. 9, 38. Die Worte bis *κατα-
υψους* sind aus Jes. 29, 10. Die andere Hälfte des Citats ist
aus 5 Mos. 29, 8., auf welche Stelle P. auch 2 Kor. 3, 14., 15.
anspielt. P. citirt aus dem Gedächtniß und vertauscht daher das
ungewöhnlichere Wort *καταυψους* *ὑψος* *υψος* in Jes. 29, 10.,
wofür im Hebr. das entsprechende *נָּזַל*, mit dem gewöhnlicheren
יָדָהּ. — *Καταυψος* heißt hier nach dem Sprach-
gebrauch der LXX. „tiefer Schlaf,“ als Uebers. des hebr. *נָּזַל*.
Wo dieser Geist des Schlafes ist, da kann nichts Geistiges recht
aufgefaßt werden. Gott wird *ἀποκατακλιῶν* als Urheber dieses
Geistes dargestellt. Die Stelle 5 Mos. 29, 8. heißt: *וְנָזַל אֲנִי
וְנָזַל עַמִּי וְנָזַל אֲדָמָה וְנָזַל אֲרָצָה וְנָזַל אֲנִי וְנָזַל עַמִּי*. Da nun
in dieser mos. Stelle bei den *verbis videndi et audiendi* nicht die
Negation steht, so meinte man, nur die letzten Worte „bis auf
den heutigen Tag“ seien aus 5 Mos. 29, 8., dagegen seien die
ersteren aus Jes. 6, 10., wo sie gerade so vorkommen. Es ist
dies auch wohl möglich, allein es ist auch möglich, daß P. die
mos. Stelle nur dem Sinne nach citirte, wie 2 Kor. 3, 14., 15.
Auge und Ohr sind die Werkzeuge des Verstehens. Dem Unbe-
fertigten fehlt es an dem rechten Sinn, um das Geistliche zu ver-
stehen.

B. 9. Die Stelle ist aus Ps. 69, 28. entlehnt, wo David in
seiner Bedrängung seinen Feinden harte Drangsale anwünscht.
Er betrachtet die Feinde der Theokratie als seine eigenen und nach
dem Standpunkte der alttestamentlichen Oekonomie wünscht er,
daß die göttliche Gerechtigkeit sich offenbare und sichtbar sich als
Beschützerin der Theokratie erweise. Wie David seinen Feinden
gegenüber sich als Repräsentant der Gottesfürchtigen und seine
Feinde als Feinde Gottes und der Theokratie betrachtete, zeigt
z. B. Ps. 139, 21.: „Ich hasse ja, Herr! die dich hassen, und
verdrisset mich wider sie, und verdrisset mich auf sie, daß sie sich
die widersetzen. Ich hasse sie in rechtem Ernst, darum sind sie
mir feind.“ David fordert Gott auf die Feinde der Ordnung zu
zuchtigen, weil sonst Gottes Ansehen gefährdet werde,
Ps. 10, 12, 18. 140, 9. Die Hülfe, die Gott den Frommen
gegen ihre Widersacher leistet, zeigt, daß er an der Gottesfurcht
Wohlgefallen habe, Ps. 41, 12. Daß vom theokratischen Stand-

manst aus betrachtet auch die Entschuldigungen der kranken Bilder bei den Propheten nicht so erschrecklich sind, daß das Volk verurtheilt und der Einzelne geliebt werden konnte, zeigt in einer so reichen Erzählung. Lessing, *Sämmtliche Schriften*, Bd. VII. S. 114. ff. Eine schöne Erhebung über Privatsache, ganz nach Sprchw. 24, 17, 18. Matth. 5, 44., zeigt David in der Geschichte 1 Sam. 24. 2 Sam. 16, 6. 19, 2, 3. 2 Sam. 18. — Zu dem Zwecke des Apostels gehört eigentlich auch Ps. 68. Vers 24., er hat aber die damit verbundenen Worte mit aufgenommen. Die Citation stimmt fast ganz mit den LXX., aber in, diese aber weichen etwas von dem Hebr. ab. — *ἡ γὰρ ὁρμή σου ὡς ἀνέμους ἐστὶν πνεῦμα καὶ ὡς ὕλη*. *ὅρα* ist gleich *ὅρα* steht weder in der LXX., noch im Hebr. Der Tisch sollte eine Schlinge werden, sagt der Psalmist, um auszubreiten, daß da, wo sie es am wenigsten erwarten, Gefahren sie überraschen sollen. Mel.: significat mensa hoc ipsum in quo acquiescunt homines, quod videtur afferre consolationem. Ita Iudaeis lex et praesens politia et ille gloriosissimus titulus populi Dei esset mensa. Das andere Hemistich heißt im Hebr. *מִשְׁכַּח לְרַחֲמֵינוּ* „für die Ruhigen zur Falle.“ Die LXX. lesen *ἐν πνεύματι* „Verseitung.“ Eben so Paulus. *Σκandalon* heißt hier „Schlinge“, wie auch sonst.

B. 10. Die einzelnen Bilder des Verderbens sind eben nur als poetische Bilder zu betrachten. Der Dichter nennt die beschwerlichen Folgen des Alters: Blödsichtigkeit und Gebärtheit.

Zweiter Theil: Der Hefde überhebe sich nicht des Falles Israels! B. 11—25.

B. 11. Der Apostel fühlte die Nothwendigkeit die Leidenschristen zur Demuth zu ermahnen und sie vor einer eigengerathen Ueberhebung über das widerspänstige Volk Gottes, ihren ähren Bruder, zu warnen. Er thut dies und bahnt sich dazu den Uebergang, indem er auch in dem traurigen Ereigniß der Widerspänstigkeit des Volks Israels wiederum jene herrliche Offenbarung der Weisheit, Allmacht und Erbarmung Gottes nachweist, welche aus allem Uebel und allen menschlichen Vergehungen Verherrlichung hervorhehn läßt. Chrys.: *οκνοῦντες τ. οὐρανῶν τ. ἡμῶν*

καὶ τὸν ἑαυτοῦ γὰρ κατηγορεῖν οὐκ ἔστι προφητῶν εὐφημία, ε.
 δε' παραμυθεῖαν παρ' ἱκανῶν εἰδῆσιν." ὅτι μὲν γὰρ αὐτοῖς
 ἡμετέρας μεγαλα, φησιν, οὐδεις ἀνταρῆ. ἰδομεν δὲ εἰ
 εὐδύστον τ. πῆμα, ὡς κ. ἀνίστατον εἶναι, καὶ μηδεμίαν ἔχειν
 διαφύλαξιν ἄλλα οὐκ ὅτι τοσούτων. εἶδες πῶς ἀντίον παλιν
 καθίσταται, κ. ἐν προσδοκίᾳ παραμυθίας ἐκπευδύστον ποιεῖ
 ἐκπευδύστον ἀμολογημένων. τις οὖν ἡ παραμυθία; ὅταν
 δε' τ. πληρωμα τ. ἔδωκ' εἰέλθῃ, φησὶ, τότε πῶς Ἰσραὴλ
 σωθήσεται, κατὰ τ. καιρὸν τ. συνταλείας. ἀλλ' εὐθὺς μὲν
 τοῦτο οὐ λέγει. ἐπειδὴ δὲ σφοδρῶς αὐτὸν καταδραμε, καὶ
 κατηγορίας συνῆψε κατηγορίας; προφητας ἐπὶ προφηταῖς
 εἰσάγων καταβούπτας αὐτῶν, τ. Ἑσάϊαν, τ. Ἡλιαν, τ.
 Ἰωάννην, τ. Δαυὶδ, Ἰσραήλ; κ. ἀπᾶς κ. δις κ. πολλαίς, ἵνα
 μὴ ταυτὴ κ. τοσούτους εἰς ἀποργνωσιν ἐμβάλων ἀποτειχίσῃ τῇ
 πρὸς τ. πιστεῖν ἐκπευδύ, καὶ τοὺς δὲ ἔδωκ' πιστευσαυτάς
 τὸν τῆς πιστεως λόγον, παραμυθεῖται παλιν αὐτοὺς
 λέγων· ἄλλα τῶν αὐτῶν παραμυθεῖται ἡ σωτηρία τ. ἔδωκ'.

Clarins: miras hic divinus vir consolandi vias excogi-
 tat. — *Μὴ ἐπταίσαν ἵνα πεσῶσι.* *Πταῖω* ist der
 trostliche Ausdruck für das im Laufe Aufgehakemwerden, also für
 den Anstoß, den die Juden an Christo nahmen. Das *ἵνα πεσῶσι*
 wird von den Auslegern auf eine zwiefache Weise gefaßt. Die
 Vulg., Orig., Pel., Def., Eras., Calvin, Grocius,
 Mich. u. A. nehmen *ἵνα* gleichbedeutend mit *ὥστε καὶ πίπτειν*
 in emphatischer Bedeutung für „liegen bleiben, gänzlich fallen.“
 Stolz übersetzt sogar „damit sie sich zu Tode fallen?“ Grot.
 bezieht sich für diese Bedeutung auf Offb. 18, 2. Eras. um-
 schreibt: num ita lapsi sunt ut prorsus conciderint, nulla
 resurgendi spe reliqua? Phot.: το πταῖσμα αὐτῶν οὐχὶ εἰς
 καταπίπτειν τελείαν γεγονεν, ἀλλὰ μόνον ὑπεσκελετοῦσαν.
 Allein, obwohl nicht zu läugnen ist, daß nach dieser Erklärung die
 Frage an das Vorhergegangene sich passend anschließen würde,
 so ist es doch einmal etwas gezwungen, das *πίπτειν* in jener
 emphatischen Bedeutung zu nehmen, und unerweislich, daß es so
 genommen werden könne, sodann paßt die unmittelbar auf die
 Frage folgende Antwort nicht auf die Frage, wenn diese so
 erklärt wird. Vorzüglicher ist es daher anzunehmen, daß P. mit
 diesen Worten nicht sowohl die Größe als die Folgen des Falles
 an-

angeben wolle. Er will zeigen, daß selbst dieser widerspännstige Unglaube von Gott zu einem erfreulichen Ende gekehrt worden sei. So schon Aug.: non ita deliquerunt ut caderent, i. e. ut tantummodo caderent, quasi ad poenam suam solam. Eben so Petr. Martyr, Turc. u. A. — Ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτ. κτλ. Dieses ist die herrliche Folge, welche die göttliche Weisheit aus der Widerspännstigkeit der Juden hervorgehn ließ (Apg. 13, 46.). Schon Christus selbst hatte diese Uebertragung des Heils von dem widerspännstigen Israel auf die Heiden geweissagt, Matth. 21, 43. Ebrysf. führt auch Matth. 22, 9. an: Da die Geladenen nicht kamen, ließ der Herr Andere rufen. Auch jüdische Theologen lehren, wenn Israel sündige, übertrage Gott seinen Segen auf die Heiden. So zu Ps. 25. in Midrasch Tehillim. — Παράπτωμα hat hier einen weitem Sinn als im Griech. In der LXX. ist es auch Uebers. von $\pi\eta\eta$ und $\lambda\eta\eta$. — Εἰς το παρακλῆσαι αὐτοὺς. So hatte Gott schon zu Mose Zeiten durch Liebeserweise gegen die Cananiten das Volk zur Eifersucht reizen wollen 5 Mos. 32, 21. Calv.: sicuti uxorem a marito sua culpa reiectam accendit aemulatio, ut se reconciliare student, ita nunc fieri posse dicit, ut Iudaei, quum viderint gentes in locum suum subrogatas, repudii sui dolore tacti ad reconciliationem aspirent.

B. 12. P. will nun sogar durch die Betrachtung des Falles Israels die Israeliten der Wahrheit geneigt machen, indem er nämlich zeigt, daß, da schon ihr Fall von Segen war, eine noch herrlichere Bestimmung ihrer wartet, wenn sie sich bekehren. Calv.: est enim illud contra naturam factum, hoc naturae ordine fieret. Dieselbe Betrachtung dient dann auch zur Demüthigung des Heiden, falls derselbe über den Sturz des alten Gottesvolkes frohlocken sollte. Theod.: εἰ γὰρ τ. πλειονων ἀπιστησαντων οἱ ἐξ αὐτῶν πεπιστευκοτες τοῖς ἐθνεσιν τῆς θεογνωσιας τ. πλοῦτον προσήνεγκαν, δηλονοτι παντες πιστευσαντες μειζωνων αγαθῶν πᾶσιν ἀνθρωποις ἐγενοντο ἀξιοι. ὅσων γὰρ ἐπιστευσόν παντες, οὐκετι τούτων ἀντιληγοντων, ἀλλὰ μεθ' ἡμῶν τ. ἀληθειαν κηρυττεοντων. Beng.: ubi multi semina eorum, maior proventus. — Πλοῦτος πρὸς μόνον. Πλοῦτος per met. adiuncti: Beglückung, wie Hebr.

11, 26. *Kosmos* hat die Bedeutung „die Heidenwelt,“ s. zu Cap. 3, 7. es steht hier mit *ἔθνη* parallel. — Besondere Schwierigkeit hat nun die Erörterung des Sinnes von *ἡγενημα* und *πληρωμα*, vorzüglich deswegen, weil beider Worte Bedeutung beinahe gleich unentschieden ist, und doch wieder die Erklärung des einen mit Nothwendigkeit die Erklärung des andern bestimmt, da beide sich parallel gegenüberstehen. Sicherer ist immer noch die Festsetzung der Bed. von *πληρωμα*, daher wir mit dieser beginnen. B. 25. ist von dem *πληρωμα τῶν ἐθνῶν* die Rede. Dort heißt *πληρωμα* „der große Haufe.“ Diese Bed. ist sprachlich völlig erweisbar. Es ist nämlich *πληρ.* in dieser Bedeutung die Uebers. des hebr. מלך. In 1 Mos. 48, 19. übersetzen die LXX. das מלך מלך durch *πλήθος ἐθνῶν*. Das *πληρωμα* v. *θεοῦ* im N. T. wird auch am richtigsten übersetzt „coetus christianorum,“ daher bei den RV. gewöhnlich ist *πληρωμα τῆς ἐκκλησίας*, s. Suicer, Theos. T. II. s. h. v. Ja auch im griech. Sprachgebrauch findet sich diese act. Bedeutung. Gewöhnlich ist nämlich im classischen Griech. *πληρ.* in der Bed. „Mannschaft des Schiffes, Passagiere, Ruderer,“ s. Schweigh., Lex. ad Polyb. und Reiske, Index Graec. ad Demosth. s. h. v. Bei den Späteren findet sich auch der Ausdruck *πληρ. τῆς πόλεως* für „sämmliche Einwohner der Stadt.“ So bei Aristides, in der Rede *παρα τοῦ μη δεῖν κωμῶσθαι*, p. 282., ed. Canter: *παῖδας, γυναικας κ. παντα τα τῆς πόλεως πληρωματα*. Im Sing. bei Liban. Orat. ed. Roiske T. I. p. 301. Demnach wäre es sehr wahrscheinlich, daß *πληρ.* hier so viel ist wie *πᾶς ἱσραήλ* in B. 26. Um des Gegensatzes willen müßte nun *ἡγενημα* in der Bed. stehen „die geringe Anzahl.“ Es würde alsdann dem *αὐτο μερὸς* in B. 25. entsprechen, und dem *καταλειμμα* in E. 9, 27. So fassen beide Worte Theod., Cras., Beza, Beng., Grot. u. A. Cras.: quodsi lapsus illorum per occasionem sic profuit, ut Iudaeorum defectio non solum nihil attulerit dispendii, sed fides in multo plures sit propagata, dum, paucis deficientibus, ad omnes derivatum est Ev. et unius gentis iactura tot nationes lucrificerit Christo, quanto magis ditabitur mundus, cum vestra pietate provocata iam et ea natio caeteris adiungetur? Der Sinn ist sehr annehmlich. Allein es ist doch so manches dagegen. Zunächst nämlich würde es nicht

recht in die Schlussreihe Pauli passen, wenn er sagte: „die geringe Anzahl — nämlich der gläubigen Juden — hat den Heiden genügt, wie viel mehr die große Anzahl.“ P. müßte vielmehr sagen: „die große Anzahl der Verworfenen hat genügt, wie viel mehr wird die große Anzahl der Aufgenommenen nützen.“ Ferner ist zu bemerken, daß man erwartet, es werde mit *παρῳμα* ein ähnliches Wort verbunden seyn, nicht aber eines von einer ganz anderen Bed. Wenn indeß diese Einwendungen weniger gewichtvoll sind, so ist desto wichtiger die, daß der Sprachgebrauch von *ἡττημα* sich schwer vertheidigen läßt, sobald es „die geringe Zahl“ bedeuten soll. Nur zwei Momente ließen sich für denselben geltend machen. Zuerst, daß *ἐλαττωμα* den Zustand der Verringerung bezeichnet; und auch *ἡττημα* ebenfalls die Minderzahl heißen könnte. Sodann, daß Jes. 31, 8. in den LXX. *ἡττημα* jene Bedeutung zu haben scheint. Allein wiewohl insbesondere *ὁδὲ* in jener Stelle diese Bedeutung des *ἡττημα* vertheidigt, so ist sie doch nicht dort anzunehmen. Es ist nämlich *εἰς ἡττ.* dort Uebers. des hebr. *נַחַשׁ*. Wenn die LXX. dieses hebr. Wort übersehten „zur Zerschmelzung, zur geschmolzenen Anzahl,“ so konnten sie allerdings *ἡττ.* in dem Sinne „geringe Zahl“ gebrauchen. Doch wahrscheinlicher ist es, daß sie — mochten sie nun *נַחַשׁ* übersetzen „geschmolzene Zahl,“ oder „zur Frohn“ — *εἰς ἡττημα* in der Bed. nahmen „in einen niedrigen Zustand,“ oder „mögen sie Kriegsgefangene werden.“ Merkwürdig ist auch, daß keine Uebers. des N. T. *ἡττ.* in der Bed. „geschmolzene Zahl“ nimmt. Welche Bed. ist nun für *ἡττ.* sonst noch vorhanden? Die gewöhnlichen Bedeutungen desselben, die zum Theil in einander übergehn, sind 1) Schaden, 2) Niederlage, 3) mangelhafter Zustand, 4) Vergehung. Die erste Bed. nehmen Orig., Ambr., Luth., Limb., Volten u. A. an. Unter Schaden verstehen sie dann den Verlust der Würde als Bundesvolk. Die zweite Bed. nehmen Weller, Calov, Heum. an, weil die Israeliten im Kampf mit ihrem eigenen Unglauben unterlegen seien. Die dritte vertheidigen Phot., Calv., Wahl. Die vierte hat der Aethiopische Uebers. in d. Polygl. Dem Sinne nach, den der Syr. und Arab. mit der Bedeutung „Schaden“ verknüpfen, übersetzt ersterer „Verdammniß,“ der andere „Untergang.“ Soll nun umgekehrt die Bedeutung von *πληρ.* nach der von *ἡττ.* be-

stimmt werden, so könnte πληρ. entsprechend der ersten Bed. von ἦν. heißen „die Vervollständigung, Erhöhung;“ bei der zweiten „der vollkommene Glückszustand;“ bei der vierten „die legale Vollkommenheit.“ Es kann auch in der That jede dieser Bed. dem πληρ. vindicirt werden. Auf eine ähnliche Weise stehen sich bei den Claffüren μειονεκτημα und πλεονεκτημα gegenüber. Uns scheint indeß die vierte Auffassung von ἦν., welche freilich mit in der dritten und zum Theil auch in der ersten liegt, die angemessenste. Ἠττημα kommt im R. L. 1 Kor. 6, 7. in der Bedeutung vor „ein herabgesunkener sittlicher Zustand,“ nach welcher Stelle die orthodoxen Exhiler in Bezug auf die Adiphord den Unterschied von ἦττημα und ἁμαρτημα begründeten. πληρωμα heißt „die vollkommene Erfüllung (des Gesetzes)“ Rdm. 13, 10., kann also wohl auch den legalen Zustand bezeichnen. Der Aeth. umschreibt: „wenn sie werden gerecht gemacht seyn.“ Bei dieser Erkl. entsteht der Vortheil, daß das ἦν. vollkommen dem παραπτωμα entspricht, und πληρ. beiden jenen Worten. Παραπτωμα und ἦττημα ist gleich dem ἀποβολή in R. 15. und πληρ. dem προκληψις ebendaselbst. Wir erwähnen nur noch beiläufig die scharfsinnige Auffassung des πληρ. bei Orig. Er sagt: „Die himmlische Oekonomie auf Erden ist erst dann vollendet, wenn auch die Juden sich bekehrt haben, diese sind das complementum von Allem, dann folgt die Auferstehung, demnach heißt τ. πληρ. αὐτῶν „die von ihnen ausgehende Vollendung des Gottesreiches.“

B. 13. Die Absicht Pauli, die Heiden vor hochmüthiger Ueberhebung über das Volk Israels zu bewahren, tritt nun immer bestimmter hervor. So weit geht er, daß er sogar gesteht, bei seinem eifrigsten Bestreben die Heiden zu Christo zu führen, habe er doch immer sein Auge auf das alte Volk Gottes gerichtet, ob sich wohl durch die Bekehrung der Heiden Einige zur Nachbesserung würden reizen lassen. Amb r.: ostendit gentibus quo affectu diligit Iudaeos. Nam ministerium suum, quo Apostolus gentium est, honorificat, si propter affectum generis sui data opera etiam Iudaeos acquirat ad fidem. — Ὑμῖν γὰρ κτλ. steht zum Theil im Gegensatz mit dem Vorhergegangenen, indem jenes zu gleicher Zeit Erweckung der Juden beabsichtigte. — Ἐφ' ὅσον δοξάζω. Das ὅσον überf.

Die Bndg. -satz: *quandiu*. Hier ist es richtiger *quatenus*, wie Eras m. verbessert. Der Ap. will verhindern, daß nicht etwa der Heide zum Beweise, daß P. ja doch kein Judenfreund sei, aufhöre, er Sorge doch bloß für die Befehrung der Heiden. Darum nennt er sich hier als der, als welcher er wirklich vom Herrn berufen worden: *ἰδὺν ἀποστολος*, Apg. 22, 21., und dennoch, sagt er, verliere ich dabei das heilige Volk nicht aus den Augen. — *διακονίαν δοῦναι* kann zweifach erklärt werden. *δοῦναι* kann nach seiner gewöhnlichen Bed. „preisen; ehren“ heißen, so Del., Luther, Beum., Mich. u. v. A. Denn wäre der Sinn: „Indem ich mich glücklich preise der Heiden Apostel zu seyn, werden vielleicht die Juden zu einer tödlichen Eifersucht gereizt.“ Angemessener ist aber die andere Bedeutung von *δοῦναι* „verherrlichen, nämlich durch die That.“ So nehmen es die meisten Aelteren und Neueren. Dann ist nämlich der Sinn der: „Ich biete alles was in meinen Kräften steht auf, um so viele Heiden als möglich zu befehren.“ Gal. 1, 8. Theod.: *ἐκωλύειν τ. ἑγὼν πραγματευομαι*.

B. 14. *Εἰπω* für *εἶπα*, *εἰ δυνατόν*. — *Ἰωσω τινας*. Per mot. conseq. pro antec. häufig „das Evangelium würksam predigen“, 1 Kor. 7, 16. — *Ἡ σαρκὶς* abstr. pro concr. für *οἱ ἀδελφοὶ κατὰ τ. σαρκα*. So 1 Mos. 29, 14. und sonst noch *κατὰ* für „mein Aderwandter.“

B. 15. Abermals zeigt P. die großen Wirkungen an, welche die Befehrung Israels haben werde, wie er schon B. 12. gethan hatte, und will hier dadurch die Größe seines Eifers für das Volk Gottes rechtfertigen. Chrys.: *ἀλλὰ κ. τοῦτο αὐτοὺς καταδικάζει πάλιν*, *εἰ γε ἄλλοι μὲν ἐκ τ. ἁμαρτημάτων αὐτῶν ἐπαρδανον*, *αὐτοὶ δὲ οὐδε ἐκ τ. ἐταρῶν κατορθωμάτων ὠφελήθησαν*. *εἰ δὲ το ἐξ ἀνάγκης συμβαῖν τοῦτο ἐκείνων εἶναι φησὶ*, *μη θάυμαστος*. *ὥστε γὰρ κ. τοὺς καταστείλῃ κάκηνους προτρέψῃ οὕτω σχηματίζει τ. λόγον*. — *Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν κτλ.* *Ἀποβαλλεῖν* ist gleich *ἀπωθεῖν*. In den LXX. steht *ἀποβλητός* für *κατὰ*. — *Καταλλαγή* per mot. effect. pro causa. — *Τίς ἡ προσλήψις κτλ.* *Προσλήψις* „gnädige Annahme.“ Das *ἔωξεν ἐκ νεφρῶν* ist vielfach erklärt worden. Die Hauptverschiedenheit besteht darin, daß die meisten Aelteren den Ausdruck heilig nehmen, die Neueren

geistig. Theod.: εἰ γὰρ τούτων ἀπιστήσαντων προέληθη τ. ἐθνη κ. τ. προτερας ἀγνοίας ἡλευθερώθη, ὅλον ἕως εἰ πάντες οὗτοι πιστεῦσαι ὁμολογήσονται, οὐδὲν ἕτερον ὑπολείπεται, ἢ το γενεσθαι τ. νεκρῶν τ. ἀναστῆναι. τοῦτο δὲ κ. ὁ κυριος ἐφη (Matth. 24, 14.)· κηρυχθήσεται το εὐαγγέλιον τοῦτο τῆς βασιλείας τ. οὐρανῶν εἰς πάντα τ. ἐθνη εἰς μαρτυρίαν αὐτοῖς κ. τότε ἔσται το τέλος. Eben so Orig., Chrys., Ans., Erasmus, Baumg. u. A. Für sich hat diese Erskl., was besonders Orig. hervorhebt, daß dann eine recht bedeutende Veränderung des καταλλαγή entsteht. Es fragt sich nun, ob sie durch den Zusammenhang, durch die dogmatische Analogie und durch den Sprachgebr. begünstigt wird. Der Zusammenhang ist allerdings nicht dagegen. P. könnte wohl sagen wollen, das Reich Gottes erreiche mit der Befehrung der Juden seine letzte Vollendung, mit dieser trete dann die zweite παρουσία des Herrn und die Auferstehung der Todten ein. Auch nach B. 32. dieses Cap. möchte man glauben, mit der Befehrung der Juden im Ganzen sei der Weltlauf vollendet. Auch wird diese Erklärung durch die jüdische und christliche Dogmatik begünstigt. Wollen wir den ἀντικριστος des Johannes und selbst den ἀντικείμενος (2 Thess. 2, 4.) des P. als Collectivbegriff nehmen (s. Lücke, Comm. p. d. Br. Joh., S. 146.), so liegt darin die Idee, daß sich, vor dem Eintritt der Vollendung des Reichs Christi, erst das antichristliche Princip recht kraftvoll äußern würde. So hatten auch die Propheten ausgesprochen, daß, vor dem Eintritt des Messiasreiches, erst ein schwerer Kampf mit den Feinden der äußern Theokratie bevorstehe. Diese Idee liegt auch dem zu Grunde, was Ezechiel vom Kampfe mit Gog und Magog sagt. Im weitern Sinne gehörte ja nun auch die Feindschaft der Juden gegen das Ev. zu jenem antichristlichen Princip. Nachdem diese gebrochen war, ließ sich der Eintritt der Vollendung des messianischen Reichs erwarten. Betrachten wir indeß den Sprachgebr., so erscheint die Annahme jener Bedeutung von ὡν ἐκ τ. νεκρῶν minder zulässig. Es wäre zunächst anzunehmen, daß ὡν für ζωοποιεῖς stehe, sodann wäre der Sprachgebr. zu erweisen, daß ζωοποιεῖς eben so wie ἀναστῆναι mit ἐκ τ. νεκρῶν verbunden werde, welche Präpos. eigentlich nur mit ἀναστῆναι verbunden werden kann. Doch liegt für diese beiden Punkte der Beweis in dem ὡντος ἐκ νεκρῶν E. 6, 13., bei welchem Aus-

Damit indes zu bemerken ist, daß ihm P. wohl nicht gewöhlt haben würde, wenn er ihn nicht gerade tropisch gebraucht hätte. Wichtiger ist der Einwurf, daß man, wenn P. die Auferstehung darunter verstände, kaum den Artikel vor *των* entbehren könnte. Und überhaupt dürfte man wohl gerade an dieser Stelle, wo nichts Anderes den ungewöhnlichen Ausdruck klar macht, einen gewöhnlicheren Ausdruck für jene so bekannte Lehre von P. erwartet haben. Von den morgenländischen Uebers. nimmt auch keiner diese Worte im eigentlichen Sinne. Wenigleich sich daher Manches für jenen eigentlichen Sinn derselben sagen läßt, so treten wir doch denen bei, welche sie uneigentlich verstehen. Diejenigen Erklärer, welche sie uneigentlich nehmen, weichen wieder von einander ab. Einige halten den Ausdruck für eine tropische Bezeichnung der Umkehr Israels und der Heiden zusammen zu einem heiligen Lebenswandel. So Pel., Sakv., Sakov, Heum. Diese tropische Auffassung läßt sich allerdings aus dem Sprachgebrauch des N. T. (Eph. 2, 1, 5. und besonders Röm. 6, 13.) rechtfertigen, allein zunächst ist es unrichtig, wenn jene Ausleger die geistige *μετανοια* auch auf die Juden ausdehnen; der Ap. handelt hier bloß von dem Einflusse der Bekehrung der Juden auf die Heiden wirts. Sodann aber, wenn *των* *ἐκ τ. νεκρῶν* auf die Heiden geht, so ist es keine Streigerung der *καταλλαγῆς*, von welcher im vorhergehenden Vergleiche die Rede war. Näher kommen vielleicht der Wahrheit diejenigen, welche den Ausdruck sprüchwörtlich fassen. Z. 11 r.: quid erit admissio eorum nisi quoddam genus resurrectionis? Schon Ez. 37. war die Auferstehung als Bild einer gänzlichen Umänderung und Verherrlichung der Dinge gebraucht worden. Die Araber sagen sprüchwörtlich bei großen Erschütterungen und Umwälzungen:

كأنه يوم القيامة قد حضر: „als wäre der Auferstehungstag da.“ Im Mesnevi, Th. 1. S. 124. cod. ms. Berol., heißt es von einem Saitenspieler: „durch seine Töne stand eine Auferstehung auf.“ Ebendas., Th. 3. S. 148. چون دقوی ان „als Dakufi jene Auferstehung (es ist von dem Unglück eines Schiffbruches die Rede) sah.“ Ein solcher als Sprüchwort gewöhnlicher Gegensatz von Leben und Tod scheint

auch der Frage Luc. 24, 8. zu Grunde zu liegen. Die Jüden pflegten auch sprichwörtlich von einer Sache, die nie anders werden würde, zu sagen: „Sie wird so bleiben bis zur Auferstehung aus den Todten,“ gleichsam: bis zu dem Tage, wo mit der größten Umwandlung alles anders werden kann. So heißt es schon im Targum von der in die Salzsäule verwandelten Frau Eris, 1 Mos. 26, 84.: *וְהָיָה כִּי יִחְיֶה הָאָדָם מֵהַמָּוֶת* „Sie wird so bleiben, bis zur Zeit, wo in der Auferstehung die Todten leben werden.“ Wenngleich daher unter dem Ausdruck *לֵאמֹר הָאָדָם יִחְיֶה מֵהַמָּוֶת* der Sache nach die Auferstehung gemeint ist, so doch nicht geradezu, sondern mittelbar: *Deo: de resurrectione proprie non loquitur Ap. hoc in loco, verum proverbiali quadam dicendi figura fore dicit ut quum ad Evangelium accesserint etiam Iudaei, mundus quasi reviviscat. Eben so allgemein, aber doch noch zu eigentlich nimmt den Ausdruck Beng.: sermo est de vivificatione totius, ut non sit residua massa mortua. Totius generis humani sive mundi conversio comitabitur conversionem Israelis. Ebenfalls sprichwörtlich, aber in zu specieller willkürlicher Beschränkung, nehmen den Ausdruck Eret., Zeger, die Hn. erklären: summum gaudium.*

B. 16. Der Ap. zeigt wie das theokratische Volk als solches einmal für allemal eine hohe Bedeutung in der Geschichte der Menschheit habe, eine Bedeutung, welche dadurch nicht aufgehoben ist, daß eine große Anzahl ungläubig war. *ἄραρυ* und *βύζα* einerseits, *γυγυα* und *κλαδοι* andererseits, bezeichnen dasselbe, nur in verschiedenen Bildern. Da es zwei Gattungen von Erstlingen giebt, so werden auch die beiden Worte *ἄραρυ* und *γυγυα* zweifach erklärt. Es gab nämlich Erstlinge, welche bestanden in den rohen Naturprodukten wie dieselben eben zuerst eingebrütet worden waren, diese Erstlinge hießen *ἄραρυ*, es gab aber auch Erstlinge, welche von den zuerst eingebrüteten Erzeugnissen, nachdem dieselben zubereitet worden, gebracht zu werden pflegten, diese hießen *γυγυα*. Beide werden neben einander erwähnt Rheim. 10, 36—38. Mehrere Völk. glauben nun, daß die ersteren hier gemeint sind, so Eret., Volten, Rosenm., allein dies geht nicht an, denn zu dem würde das gegenüberstehende *γυγυα* nicht passen. Ganz gezwungener Weise will man nämlich dieses „Haufe des zuerst Eingebürdeten“ aber

setzen, so Vokten will fogat das syri ~~ܐܢܬܐ~~ und das arab. ~~انتم~~ ebenso übertragen. Vielmehr ist hier an die letztere Art der Erstlinge zu denken, welche in den LXX. 4 Mos. 15, 20. ebenfalls ~~ἀπαρχή~~ ~~προσφορά~~ heißen im Hebr. ~~תרומה~~. Ist von diesen an Gott das Erste gegeben, so ist dadurch auch der ganze übrige Teig für legal erklärt. Daß nun der Ap. unter der ~~ἀπαρχή~~ die Patriarchen meine, kann, zumal wenn wir das ~~ἀνάρχου δια τ. πατρων~~ in B. 28. vergleichen, nicht zweifelhaft seyn. So auch Chrys., Theod. und die Meisten. Dagegen Pel., Ambr., Aug., Carp., Ammon, welche wollen, daß ~~ἀπαρχή~~ die Apostel oder die ersten Christen seien, nach Röm. 8, 23. Diese Auffassung erscheint aber, von mehreren Seiten aus betrachtet, als völlig unpassend. — Das ~~ἅγιος~~, wenn es hier von dem jüdischen Volke im Ganzen steht, darf übrigens nicht etwa als Prädicat in sittlicher Hinsicht betrachtet werden, sondern bezeichnet wie das hebr. ~~קדש~~ nur „etwas vom gemeinen Gebrauche abgesondertes.“ Es dient nämlich hier auch nicht zur Bezeichnung der verglichenen Personen, sondern der Sachen, womit sie verglichen werden. Auf die Personen angewandt bezeichnet es, danach, daß dieselben unter besonderer göttlicher Leitung stehen, ausgezeichnet werden vor allen andern. — Das zweite Bild, von Wurzel und Zweigen hergenommen, bezeichnet dasselbe.

B. 17. Durch diesen Ausdruck will nun der Ap. zeigen, auf welche Weise eigentlich die Heiden dazu gekommen sind, des Eintritts in das Reich Gottes gewürdigt zu werden. Er spricht hier wieder, wie er es auch an einigen andern Orten (z. B. Eph. 4, 12. 3, 6.) that, die wahre Bestimmung der israelitischen Theokratie aus, indem er zeigt, wie das Volk der Juden gleichsam der göttliche Canal ist, der durch das ganze Menschengeschlecht geht, und aus dem alle, die göttliche Erleuchtung genießen wollen, ihr Lebenswasser abholen müssen. Durch das Christenthum — will A. sagen — ist das Judenthum nicht eigentlich aufgehoben; vielmehr war das Judenthum nur die Hülle, welche einst das Heidenthum verdeckte. So wenig darf also der Heide auf den Juden als auf den Anhänger einer falschen Religion herabsehen, daß der Heide vielmehr den Juden als einen solchen ansehen muß, der der wahren Religion angehört, sie aber nicht würdigt wie er soll und

also über seinen eignen Glauben in Juthum ist. Der Heide dagegen, der Christum erkennen lernt, wird dadurch ein wahrer Jude. Eine solche Betrachtung der Sache wird bewirken, daß jeder Heiden-Christ beim Anblick eines Juden sogleich daran denken wird, einerseits, wie bemitleidenswürdig die Kinder des Hauses sind, die den Schatz, der in ihre Hände gegeben war, nicht werth hielten, und die Fremden in das Haus eindringen ließen, andererseits wie die Heiden, was sie an Christo haben, nur als Gnadengeschenk besitzen. Der Ap. bedient sich hier eines Gleichnisses, welches etwas Auffallendes hat. Er vergleicht nämlich die jüdische Theokratie einem edlen Delbaum, die Heiden einem wilden Delbaum, von dem ein Ast in den edlen gepflanzt wird, so daß der Ast dadurch Fruchtbarkeit erhält. Das Auffallende ist nun, wie schon Pel. bemerkt, daß der unedle Ast durch den edlen Stamm veredelt werden soll, während sonst stets das eingesplossene Reis die Säfte des Stammes verändert. Man könnte nun wohl dabei stehen bleiben, daß P. nicht von etwas das Beispiel entlehnt, was zu geschehen pflegt, sondern was geschehen könnte, weil man erwarten sollte, daß, wie der Magen allen Theilen des Leibes, so die Wurzel dem Stamme Lebenskräfte zuführe. So fassen es die Erklärer insgemein. Allein es mag doch wohl die Veredlung der Zweige des wilden Delbaums durch Einpflanzung in den edlen etwas nicht seltenes gewesen seyn. Zwei Stellen der Alten, Columella, de re rustica, l. V. c. 9. und Palladius, de re rustica, l. XIV. c. 53. und 54. bezeugen, daß die Aeste des wilden Delbaums auf einen ausgetrockneten edlen eine solche Wirkung haben, daß dieser selbst wieder aufsprüht, die Aeste des wilden Baumes also miterhält, so daß diese edle Aeste werden. Und Steph. Schulz in seinem schönen Werke: *Leitungen des höchsten*, Th. V. S. 88. bemerkt, daß ihn zu Jerusalem viele Leute versicherten, man pflege öfter Zweige des wilden Delbaums in den edlen zu verpflanzen und jene dadurch grünen zu machen. Gerade den Delbaum nimmt P. zum Gleichniß, weil es auch ein schöner und fruchtbarer Baum, Ps. 52, 10. Vgl. darüber Wetst. — Ehyss: οὐ δε μοι σιωπῆς αὐτοῦ τ. παρῶν, πᾶς δουλῶν ὅτι περ αὐτῶν λέγειν κ. παρῶν διὰ αὐτοῖς ἐπινοῶν, πληρῶν λεγ. θανόντων, κ. πάσης ἀπολογίας δαιμονίων ἐκρηγμένων, ἀπο τ. φίλης, ἀπο τ. ἀκαρῆς. ἐννοῶντες γὰρ παρῶν τ. κλη-

Tives, der milde *Charientismus ylavmav naviatv avtp.*
Tives τ. κλαδων, per charientismum wie Cap. 5, 3. —
Agrippalos ist der wilde Delbaum, der insgesamt im Orient
ebenfalls sehr fruchtbar ist, nur sind seine Früchte nicht zum Ge-
nuß geeignet. Es giebt aber auch noch eine besondere Art dessel-
ben, Namens Rotinos oder Agrippas, diese Art ist von jener durch
bestimmte Kennzeichen verschieden, und ist völlig unfruchtbar, da-
her das Sprichwort im Griech.: ἀκαρποτεροι ἄγριππον. Von
dieser Gattung spricht aber wahrscheinlich P. nicht. — Das ἐν
αὐτοῖς ist pleonastisch. — T. εἰς τ. πιατητος u. τ. πιατης
ist Hendiadysion statt τ. εἰς τ. πιατης. Zur Erläuterung dieses
Ausdruckes Pauli dient die Stelle aus dem Buche Sohar, Amst.
Hsg. Th. II. Bl. 51., die sich auch findet in Sommezi Theol.
Soharica, p. 32., und dem Sinne nach so lautet: „Gott hat im
Himmel seinen heiligen Tempel, dahin kann man aber nicht gehn,
ohne vorher bei der Matronita gewesen zu seyn. Diese ist die
Vermittlerin von unten nach oben, und von oben nach unten. Al-
les ist in ihre Hände gegeben; sie führt Gottes Sache. Diese Ma-
tronita ist nun die Schutzherrin von Israel, denn er sprach: Alle
Heiden sind gegen die Gemeinde Israels wie nichts. וְיִשְׂרָאֵל כַּמָּהוּ
בְּעֵינֵי הָעֻזִּים. „Sie ist meine liebe Taube, was soll ich ihr thun, als daß ich mein ganzes Haus
in ihre Hand gebe?“ [Diese Stelle ist noch überdies merkwürdig
durch ihre Uebereinstimmung mit Pseudo-Esra Buch 4., c. 5, 26.
ex omnibus creatis volucris una tibi nominasti columbam,
wahrscheinlich nach Hohehl 2, 14.] Vermöge dessen nämlich, daß
Israel unter dem Metatron steht, ist, nach dem Sinne des Ver-
fassers, auch Israel der Vermittler zwischen Gott und den Men-
schen, der Inhaber aller göttlichen Offenbarungs-Reichthümer.
Und in gewisser Hinsicht stimmt P. mit ihm überein. — Κατα-
καυχᾶσθαι τινος heißt: „sich selbst erhebend einen andern
verächtlich behandeln.“

B. 18. Gal. 3.: non possunt contendere gentes cum Iudaeis de generis sui praestantia, quin certamen cum ipso Abrahamo suscipiant, quod esset nimis improbum, quum ille sit instar radices a qua feruntur. Der Heide hat nicht das Reich Jesu geschaffen, der Grundstein davon liegt in Israels Thes.

Dinge unabweisbarlich seyn in jener Zeit, wo es schien, als ob ein göttlicher unabwendbarer Fluch auf den Juden ruhte, indem die neue Kirche von Stunde zu Stunde durch die Heiden Zuwachs erhielt, die Juden aber wie blind immer heftiger gegen ihr Heil eiferten, wo überdies, nach der Weissagung des Herrn, der ganze Umsturz der äußeren Theokratie baldigst erfolgen sollte. Uebrigens spricht P. nur hier von dem, was geschehen kann, und wagt es gleichsam noch nicht auszusprechen, was wirklich dereinst geschehen wird, dies sagt er erst in B. 25.

B. 24. So wie P. den Heiden besorgt gemacht hat, indem er ihn B. 21. a maiori ad minus schließen ließ, von Verwerfung der ungläubigen Juden auf die der ungläubigen Heiden: so schließt er jetzt wieder, um den Heiden zu demüthigen, a minore ad maius von Begnadigung der gläubigen Heiden auf die der gläubigen Juden. Ehrps.: *εἰ γὰρ τὸ παρὰ φύσιν ἰσχυροὺν ἢ πιστοῖς, πολλὰ μᾶλλον τὸ κατὰ φύσιν . . . παρὰ φύσιν κ. κατὰ φύσιν ὅτιαι ἀκοῆς αὐτοῦ συνεχῶς λεγοντος, μὴ τ. ἀκινήτων ταύτην φύσιν νομιζέ λεγειν αὐτὸν. ἀλλὰ καὶ τὸ εἶκος κ. τὸ ἀκούσαν καὶ τὸ ἀπακὸς παλεὶ τούτοις δηλοῦν τ. ὁρμασιν. οὐ γὰρ φύσιν κα καλὰ, ἀλλὰ προαιρέσεως μόνης.*

Dritter Theil: Nachdem die Fülle der Heiden eingegangen erfolgt eine Bekehrung Israels im Ganzen,

B. 25 — 33.

B. 25. Nicht nur daß von Seiten Gottes kein Hinderniß statt findet, die gläubigen Israeliten ins Reich aufzunehmen, sagt nunmehr P., sondern er thut mit erleuchtetem Auge einen Blick in die fernste Zukunft, zufolge dessen er verkündet, wie einst nach der Bekehrung der Gesamtheit der Heiden wirklich das Volk Israel im Ganzen werde bekehrt und ins Reich des Erlösers aufgenommen werden. Vorurtheilsfreie Auslegung kann es nicht läugnen, daß eben dies das richtige in den Worten, wie im Zusammenhange gegründete Verstandniß dieser Stelle sei. So erklären sie Orig., Ehrps., Aug. de civ. D. I. XX. c. 29. Ambr., Greg. M., Hom. 12. in Ezech., Theoph., Deß., Thom. Aq., Grasm., Petr. Martyr, Beza, Boëtius, Caligt., Puan., Balduin., Spener, Heumanns, Mich.,

Koppe. Trefflich ist die Umschreibung, die Erasmus. gegeben: incidit haec coecitas in gentem Iudaicam, sed nec in universum, nec in perpetuum. Complures et hinc agnoscent Christum, et caeteri tantisper in sua coecitate persistent, donec gentium numerus fuerit expletus, quibus nunc Iudasorum lapsus aditum aperuit. Verum ubi viderint universum orbem florere professione fidei Christianae; suum illum Messiam frustra expectari, urbem, templum, sacra, gentem dissipatam ac sparsam, incipiant receptis oculis tandem errorem suum agnoscere, et intelligent Christum verum esse Messiam. Da indeß in der Zeit der Reformation so viele Schwarmgeister auftraten, welche durch sinnliche Ausmalungen des irdischen Reiches Christi ihre Phantasie erhitzen, und die Reformatoren sich durch die daraus entstehenden Gefahren die Zukunft eines irdischen Reiches Christi überhaupt in Abrede zu stellen (wohl aus ähnlichen Gründen verwirft Hier. ad Ies. 11. die allgemeine Judenbekehrung, indem er sie zu den Meinungen der Judaizanten zählt. Anderwärts nimmt er sie aber an, zu Jer. 16, 15. Matth. 17, 11, 12.) bewogen fühlten, so ließen sie sich dadurch verleiten auch das, was als ein Zeichen der Herannahung jenes irdischen Reiches angegeben zu werden pflegte, nämlich die Bekehrung des Volkes der Juden im Ganzen, zu läugnen, für die Erklärung aber dieser offenbar dafür sprechenden Stelle des Ap. ihre Zuflucht zu gekünstelten Deutungen zu nehmen. Andere Erklärer suchten aus andern (mehr rationalistischen) Gründen jene Weissagung des Ap. hinweg zu erklären, weil ihnen nämlich überhaupt eine so positive, auf etwas Einzelnes in ferner Zukunft gehende, Weissagung beim Apostel mißfiel, indem P. dieselbe — falls er nicht grob schwärmte — nur durch eine besondere göttliche Offenbarung haben konnte. Die verschiedenen gezwungenen Erklärungen sind folgende. Die luther. Ausleger fassen den Ausspruch des Ap. gewöhnlich so: *aperis os* nehmen sie in der Bed. „so lange als;“ *πληρωμα* „die große Menge;“ *πᾶς Ἰσραὴλ* „alle geistigen Israeliten, die bekehrten Juden sowohl als die bekehrten Heiden,“ so daß die Uebersetzung ist: „Theilweise ist Israel verstockt worden, so lange wie die Heiden ins Reich Gottes eingehen werden, dies wird bis zum Ende der Welt dauern, dann wird das ganze geistige Israel die Seligkeit erlangen.“ So Mel., Bogenha-

gen, Ostanänder, Galo (nur daß letzterer πᾶς Ἰσραὴλ von dem leiblichen Israel verstehen will, insofern nämlich dasselbe zugleich geistlich ist, also von den Berufenen unter ihnen). Dabei nehmen diese Erkl. an, daß P. auch die Bekehrung mehrerer Juden bis an der West-Ende anzeige, indem er sagt ἀπο μαρτυρίας καὶ προφητείας γενομένης. Etwas modificirt findet sich dieselbe Auffassung bei Calv. Er versteht ebenfalls πᾶς Ἰσραὴλ von dem geistlichen Israel; ἀρχὴ οὖν soll heißen „so daß;“ ἀπο μαρτυρίας „gewissermaßen,“ so daß die Uebers. wäre: „Gewissermaßen kann man sagen, Israel ist verstockt worden, so daß auch die Heiden ins Reich Gottes kommen können; und so alle zum geistlichen Israel Gehörigen selig werden.“ Wie gezwungen und matt diese Erklärungen sind, springt sogleich in die Augen; der besonnene Mel. bekennt eigentlich stillschweigend, daß er es fühlt. — Πᾶς Ἰσραὴλ, welches schon Aug. ep. 149. ad Paulinum und Theod. vom geistlichen Israel erklären, kann hier unmöglich für dieses stehen [wie es allerdings Gal. 6, 16. (Röm. 9, 6.) der Fall ist], da vorher Ἰσραὴλ immer die Juden im Gegensatz zu den Heiden bezeichnete und auch hier es dem πληρωμα τ. ἐθνῶν gegenübersteht; überdies würden die begnadigten Christen nimmermehr geradezu ὁ Ἰσραὴλ heißen können, ohne ein bezeichnendes Prädicat, wie πνευματικὸς oder dgl. Das ἀρχὴ οὖν wird gegen den Sprachgebrauch in der Bed. „so lange als“ (nach dem Hebr. πρὶν wäre freilich diese Bed. des ἀρχὴ nicht unmöglich, doch finden sich im N. T. keine Beispiele für diesen Gebrauch des ἀρχὴ, auch hat πρὶν im N. T. nur seltener diese Bedeutung) oder gar „so daß“ genommen. Endlich wenn die genannte Auslegung die richtige wäre, so würde eigentlich der Ap. bloß wiederholen, was schon in B. 11. lag, und — davon abgesehen, daß man hier nicht diese Wiederholung erwartet — würde dann doch sehr die feierliche Einleitung auffallend seyn müssen und die Ankündigung Pauli, daß er seinen Lesern ein μυστήριον eröffnen wolle. — Eine andere gezwungene Erklärung ist die, welche Grot., Limb., Wetst. haben. Sie nehmen die Worte πληρωμα und πᾶς im laxeren Sinne für „eine bedeutende Anzahl,“ und meinen, daß diese Worte bei der Zerstörung Jerusalems in Erfüllung gegangen seien, indem damals, nachdem schon ein großer Theil Heiden sich zu Christo bekannt hatte, auch eine bedeutende Anzahl Juden zu den Christen übergegangen seyn

möchte. Wenn man nun auch zugiebt, daß πληρωμα bloß „eine bedeutende Anzahl“ heißen kann, so muß man es doch äußerst unnatürlich finden, wenn auch πᾶς Ἰσραὴλ dieselbe Bedeutung haben soll. Ueberdies ist jene Annahme der Bekehrung vieler Juden bei Eroberung Jerusalems eine bloße Annahme. Es läßt sich gar kein geschichtliches Zeugniß dafür aufstellen. — Endlich ist noch die Erklärung Carpzovs und Semlers zu erwähnen, welche meinen, daß σωθῆσθαι soviel ist wie δύναται σωθῆναι. Auch bei dieser Erklärung würde der Apostel müßigerweise wiederholen, was er schon gesagt hatte, was er nämlich schon B. 23. gelehrt hatte. Uebrigens möchte sich niemand be-
reden, wenn auch σωθῆσθαι wirklich heißen könnte „kann selig werden,“ daß Paulus sich zur Bestärkung dieser Möglichkeit eines Dilekts bedienen würde. In B. 31. spricht er von der Wiederaufnahme Israels, als einer bestimmten zukünftigen Begebenheit. Vergl. über diese Worte des Apostels: Buddeus, Instit. Dogm. p. 672. Spener, Anhang zu den piis desideris; Geistliche Schriften Bd. II. S. 329; Deutsche theol. Bedenken, Bd. I. S. 215. Calov, Comm. zu dieser Stelle. — Die einfache und richtige Erklärung der Stelle scheint folgende: Mit der Formel οὐ γὰρ ὅλας ἡμᾶς ἀγνοεῖν eröffnet der Apostel immer Sätze, die etwas Auffallendes, Unerwartetes enthalten, Röm. 1, 13. 1 Kor. 12, 1. 2 Kor. 1, 8. 1 Thess. 4, 13. Μυστηριον erklärt Chrys. hier richtig: ἐνταῦθα το ἀγνοοῦμενον κ. ἀποκρύπτον λεγών, κ. πολὺ μὲν το θαῦμα, πολὺ δὲ το παραδοξόν ἔχον. Es bezeichnet nämlich μυστηριον in der heiligen Schrift nur seltenes das was es in der Kirchensprache bezeichnet. Gewöhnlich wird es von den christlichen Lehren gebraucht, insofern dieselben, ehe sie geoffenbar werden konnten, nicht durch menschliche Combination errathen werden konnten, 1 Kor. 15, 51. Eph. 1, 9. 3, 8, 9. 1 Tim. 3, 16. Bengel: mysterium fuerat vocatio gentium, nunc item mysterium est conversio Israelis. — ἵνα μὴ ᾗτε παρ' αὐτοῖς φρον. Diese Wahrheit nämlich von der zukünftigen Bekehrung des ganzen Israel diene dazu den Heiden den Wahn zu benehmen, als seien sie jetzt anstatt Israel das Bundesvolk geworden, und könnten auf das ehemalige Volk Gottes wie auf einen von Gott Verfluchten herabsehen. Gennad. bei Desf.: τῷ γὰρ ἀγνοεῖν

τ. ἰδὲαν ἐκυροῦν βουλὴν. Wo nun eine göttliche Offenbarung kund wird, da werden alle menschlichen Weisheitspläne vernichtet. Wie ein alter griech. Dichter sagt: τα δοκῆθεν' οὐκ ἐτελεσθη, τῶν δ' ἄδοκῆτων πορον εὑρεν θεός. *Φρονιμος παρ' ἑαυτῷ* entspricht dem hebr. חָכָמָא בְּפִי שְׁפָרָא Spruchw. 3, 7. Anderwärts steht in der LXX. *φρονιμος ἐν ἑαυτῷ*. — *Ὅτι πωρ. ἀπο μερ. τῷ Ἰσρ. γεγ.* Die *πωρωσις* der Juden wird nachdrucksvoll beschrieben 1 Theff. 2, 15, 16. — *Ἀπο μερους* kann, dem analogen classischen Sprachgebrauch nach von *κατα μέρος* und *μερος τι*, nicht wohl etwas anders heißen als „zum Theil.“ Auch *ἀπο μερους* bei Diod., ed. Bip. V. 445. Der Apostel gebraucht sonst mehrmals *ἐκ μερους* „stückweise.“ Die Präp. *ἀπο* mit Subst. bildet bekanntlich auch im class. Griech. Adverbien, wie *ἀπο τοῦ προφανοῦς*, *ἀπο μνήμης* u. s. w. Der Apostel setzt dieses Wort wieder per charient. wie oben B. 17. das *τινες*, da ja doch eigentlich bei weitem der größte Theil des Volks an jener *πωρωσις* litt. Es steht hier dem *πᾶς* in B. 26. gegenüber. — *Πληρωμα* hat hier jene Bedeutung, die wir zu B. 12. ihm vindicirt haben. In dem Hellen. hieß es nach hebr. Sprachgebrauche „der große Haufe,“ in dem späteren Griech. „sämmliche Einwohnerzahl.“ Es bezeichnet also auch hier „der große Haufen, die Gesamtheit.“ Das Wort befaßt daher nicht jeden Einzelnen jedes Volks, sondern die Völker als Völker. Weniger passend wäre hier die Bedeutung „Ergänzung, nämlich der Zahl abgefallener Juden,“ wie es Beng., Guffet, Wolf u. A. nehmen. — *Εἰσελθῆ* sc. *εἰς τ. βασιλειαν τ. θεοῦ*. Das Zeitwort *ἔλθ* und *ἔλ* bei den Rabb. und *εἰσερχεσθαι* im N. T. wird mit mehreren Worten verbunden, welche das ewige Leben, das Messiasreich anzeigen. Im N. T. *εἰσερχεσθαι εἰς τ. ζωὴν* Matth. 18, 9. 19, 17. Marci 9, 45., *εἰς τ. δοξάν* Luc. 24, 26., *εἰς τ. καταπαναν* Hebr. 3, 11; 18, 19. 4, 1., *εἰς τ. βασιλειαν τ. οὐρανῶν* Matth. 5, 20. 7, 21. 18, 3. 19, 23, 24. Auf dieser Ausdrucksweise beruht auch der Vergleich Christi Joh. 10, 9., wo *εἰσελευσεται* schlechthin steht. Da nun diese Ausdrucksweise so gewöhnlich war, so pflegte man auch *εἰσελθεῖν* schlechthin zu sagen statt *εἰσελθεῖν εἰς τ. βασιλ. τ. οὐρ.* So Matth. 7, 13. Luc. 13, 24. Vgl. Matth. 23, 13. Von dem Beginn eines neuen Lebens gebraucht auch Antonin, Comm.

I. K. c. 8.: εἰσέρχεται εἰς βίαν ἑταρον. Das Eingehen des πληρωμα der Heiden verkündigt der Herr selbst, Joh. 10, 16.

B. 26. Καὶ οὕτω ist nach dem Sprachgebrauche so viel als καὶ τότε, Apg. 7, 8. 17, 33. 20, 11. 28, 14. — Πᾶς Ἰσραὴλ steht dem ἀπο μέρους gegenüber und bezeichnet die Gesamtheit des israelitischen Volkes als solches. Der Apostel fügt ein Citat aus Jes. 59, 20. hinzu, welches nicht eben von jener Befehung Israels im Ganzen spricht, von der P. hier geredet hat, welches aber doch seine eigentliche Erfüllung gerade dann haben wird. Der Ap. scheint aus dem Gedächtnisse angeführt zu haben, denn für ἐκ Σιών steht im Hebr. יְרוּשָׁלַיִם und in den LXX. ἔρχεν Σιών. Er setzte wahrscheinlich ἐκ aus einer Erinnerung an andere messianische Stellen, wo ἐκ Σιών steht, wie Ps. 14, 7. Für ὑπομενος steht im Hebr. בָּרָא, welches bei den Rabb. ein stehender Name für den Messias. Der Satz καὶ ἀποστρ. κτλ. lautet auch in den LXX. so. Im Hebr. aber heißt er אֲבָרָא נִשְׁבָּח בְּרָכָא. Es scheinen die LXX., der Chald. und Arab. anstatt אֲבָרָא gelesen zu haben: בְּרָכָא.

B. 27. Auch diese Stelle ist aus dem Gedächtniß angeführt. Die ersten Worte sind noch aus Jes. 59, 21., die letzteren von δὲν αὐτῶν an aus Jes. 27, 9. Der neue Bund, den Gott zur Zeit des Messias mit Israel schließen wird, wird nicht wiederum im Ertheilen eines Gesetzes bestehen, sondern in Vergabung der Uebertretung. Verwandt ist die prophetische Stelle Jer. 33, 33, 34. — Ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη soviel als ἡ διαθήκη μου, wie auch diese Umschreibung im Griech.

B. 28. Der Ap. will ferner auseinanderlegen, inwiefern Israel noch auf Gnade zu hoffen habe, und inwiefern es verworfen sei. Er zeigt daher, daß Gott den Plan, die äußerlichen Theokraten zu Bürgern des innerlichen Gottesreiches zu machen, festhalte, und daß von dieser Seite aus Israel immer sich der Fürsorge Gottes zu erfreuen haben werde. Der Ap. stellt gegenüber το εὐαγγέλιον und ἡ ἐκλογὴ als zwei verschiedene Gesichtspunkte, von denen aus Gott das theokratische Volk betrachten könne. Die ἐκλογὴ ist hier nicht die absolute Erwählung zur Mittheilung der gratia irresistibilis, wie dieses schon aus dem

Gegensatz mit *εὐαγγ.* offenbar wird, sondern die Erwählung zum äußeren theokratischen Bundesvolk. Diese Gnade hatte Gott einmal den Israeliten ertheilt. Daher behielt er auch stets in den Augen, ob nicht jene, die das christliche Gottesreich vorbereiteten, einst darein eingehen würden, ja wie P. es hier ausdrückt, Gott sieht es mit besonderem Wohlgefallen an, wenn gerade diejenigen, welche die Welt auf den Erdbser vorbereiteten, selbst ihn annehmen. Zugleich indeß zeigt auch P., wie die Absichten der göttlichen Liebe durch Widerstreben der Menschen gehindert werden können, indem er sagt, daß Israel wegen seiner *ἀνομία* gegenwärtig doch verworfen werde. Dieser genaue Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erlaubt uns nicht, hinter *ἐξ ὑμῶν* ein *μοῦ* hinzuzudenken, als wenn P. von dem Verhältnisse der Israeliten zu seiner Person spräche, wie oben E. 9, 2. und 11, 13. Auch würde dann der gleich folgende B. 29. sich nicht passend anschließen. Vielmehr ist hinter *ἐξ ὑμῶν* der Gen. *θεοῦ* hinzuzudenken. *Moῦ* ergänzten Theod., Luth., Grot., Camer., Baumg. u. A. — *Δι' ὑμᾶς*. Dies setzt P. hinzu, um selbst durch dieses *ἐξ ὑμῶν* nicht den Heiden Gelegenheit zur Ueberhebung über die Juden zu geben. Er sagt dasselbe, was in B. 11. Aug. op. 149. ad Paulin. bemerkt zu diesen Worten: *sicut illorum nequitiae est male uti bonis operibus eius, sic illius sapientiae bene uti malis operibus eorum.* — *Διὰ τὰ πατέρα* steht nicht dem Sinne, sondern nur der Form nach parallelistisch mit *δι' ὑμᾶς*. August.: *quia id quod patribus promissum erat, oportebat impleri.* Calvin: *non quod dilectioni causam dederint, sed quoniam ab illis Dei gratia propagata fuerat ad posteros, secundum pacti formam, Deus tuus et seminis tui.* Mit den Stammvätern hatte Gott um der Treue willen, mit der sie seiner leitenden Gnade sich überließen, ein Bündniß geschlossen, das gleichsam ein Fundament war, auf welchem die ganze Heilsökonomie aufgerichtet wurde. So muß es denn also das Verlangen Gottes seyn, daß dieses so besonders gnädig geleitete Volk, welches von solchen Vätern abstammt, nicht bloß zum Theil, sondern ganz und gar ins Reich Gottes aufgenommen werde.

B. 29. In einem allgemeinen Axiom will der Apostel aussprechen, warum jenes Bündniß Gottes mit den Vätern noch

immer seine Kraft und seinen Segen äußere. Hätte Gott Israel völlig verstoßen, sobald er sah, daß sie den Messias nicht annahmen, so könnte dies zu der Vermuthung leiten, er habe dies nicht geahnet und müsse nun menschliche Reue empfinden. Allein so wohl hat Gott dies vorausgewußt, daß er es selbst durch die Propheten angekündigt hat. Daraus folgt denn, daß, da nichtsdestoweniger Gott das Volk Israel zu seinem Bundesvolke erwählte, auch jetzt, nachdem die alten Theokraten in Unglauben gefallen und ausgestoßen worden sind, ihnen dennoch eine besondere Berücksichtigung als demjenigen Volke bleibt, welches das Fundament zu dem Reiche Christi gelegt hat. — Das Axiom, welches P. gegen den Anthropopathismus ausspricht, findet sich auch bei heidnischen Schriftstellern. *Χαρισματα καὶ ἡ κλ.* steht per hendiadyoin, denn die *κλήσις* ist eben das Geschenk welches Gott den Israeliten gegeben hat. *Κλήσις* ist wie vorher *ἐκλογή* nicht von der inneren Berufung zum Reiche Christi durch die gratia irresist. zu verstehen, sondern von der Einsetzung zum äußeren Bundesvolke, worin eigentlich auch eine äußere Berufung zum Evangelio lag, das ihnen ja zuerst verkündigt wurde.

B. 30. Hier faßt P. zusammen, was er im Vorhergehenden gesagt hatte. Das Ergebniß ist also: Die Heiden kommen ins Reich Gottes auf Veranlassung des Unglaubens der Juden; so wie einst die Heiden ungläubig waren, so sind es jetzt die Juden, doch so wie die Heiden, gerade so werden auch einst die Juden gläubig. In Betracht der Lesart ist zu bemerken, daß codd. A C D a. p. m. E F G. und die griech. Väter *καὶ* auslassen. Allerdings scheint es aus B. 31. hierher in den Text gekommen zu seyn. — Das Zeitwort *ἀπειθεῖν* wie auch seine Derivata hat im Hellen. auch die Bedeutung von *ἀπιστεῖν*. So in der LXX. Jes. 30, 12. Sir. 41, 2. Phavor.: *ἀπιστιαν τ. ἀπειθεῖαν λεγούσι*. Hesych.: *ἀπειθεῖν, ἀπιστεῖν*. In der LXX. ist es oft Uebersetzung von *οὐκ* und *οὐκ*, welche Worte nicht selten einen trotzigigen Unglauben bezeichnen. Auch im class. Griech. bedeutet *ἀπειθεῖς* so viel als *μη πιστεύουσιν* d. i. „ungläubig.“ Im N. T. sind die Beispiele dafür häufig. Der Dat. *τῇ τούτων ἀπ.* ist nur *ἀπορητικῶς* zu fassen, im class. Griech. steht in solchen Fällen *δια* mit dem Acc. statt des Dat.

B. 31. Es ist eine doppelte Construction des $\epsilon. \epsilon\mu\alpha\sigma\tau\epsilon\sigma\gamma$ $\epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota$ denkbar. Es könnte mit $\eta\pi\alpha\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota$ verbunden seyn, dann würde das Comma vor $\iota\omega\alpha$ treten, und in dem $\epsilon. \epsilon\mu. \epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota$, läge der Grund der $\epsilon\pi\alpha\sigma\theta\epsilon\iota\alpha$ der Juden. Es würde dann die Scheelsucht der Juden wegen Verurtheilung der Heiden der Grund ihrer Verwerfung seyn. So Grassm., Deauf., Baumg. u. A. Allein, andere Gründe zu geschweigen, hatte der Apostel früher immer gerade das Gegentheil behauptet, daß nämlich erst die Heiden berufen wurden, nachdem die Juden verschmäht hatten, wie es auch Apg. 13, 46. heißt. Ueberdies würde dann das $\iota\omega\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ $\epsilon\lambda.$ ganz matt hinterherschleppen. Luther übersetzt: „sie haben nicht glauben wollen an die Barmherzigkeit, die auch widerfahren ist.“ Ebenso der Syrer. Dies giebt aber gar keinen Sinn. Auch die Vulg. Bei dieser kann man aber das $\iota\alpha$ $\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\mu$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\omicron$ mit mehreren $\epsilon\pi\alpha\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota$ erklären: als $\tau\omicron$ $\epsilon\lambda\epsilon\eta\theta\eta\sigma\alpha\iota$ $\epsilon\mu\omicron\varsigma$. Vorzüglicher ist jedoch unstreitig die andere Construction, welche das Comma hinter $\eta\pi\alpha\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota$ setzt, und annimmt, daß $\iota\omega\alpha$ hinter einige Worte des Anfanges gesetzt worden sei, wie dies gar nicht selten ist, 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die vorangeschickten Worte werden dadurch im Tone gehoben. Der Dativ $\tau\omicron$ $\epsilon\lambda\epsilon\sigma\iota$ drückt also hier nicht die Ursache, sondern die Art und Weise der Erbarmung Gottes gegen Israel aus.

B. 32. Nachdem P. alles was er von B. 11. an gesagt hatte, in den vorigen beiden Versen zusammengefaßt hat, zieht er jetzt daraus das Ergebnis. Er zeigt, welches denn nun eigentlich der Gang der göttlichen Heilsoökonomie mit dem ganzen Menschengeschlecht sei. — Zuerst ist in Bezug auf die Lesart zu bemerken, daß codd. D E. $\tau\alpha$ $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha$ lesen, codd. F G., die Vulg. und die lat. Väter $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha$. Man könnte freilich meinen, daß das Masc. nur als Glossen dem Neutrum beigegeben wurde; doch sind die äußeren Auctoren nicht überwiegend, daher können wir auch annehmen, daß $\pi\alpha\upsilon\tau\alpha$ aus der veränderten Stelle Gal. 3, 22. an den Rand kam. — $\Sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\upsilon$ hat hier die Bedeutung von $\tau\alpha$ $\pi\alpha\sigma\theta\eta$ oder η oder $\kappa\alpha\iota$, welches Ps. 31, 8. 78, 50. durch $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\upsilon$ übersetzt wird. Ähnlich gebraucht dieß Wort Diod. Sic. l. XIX. c. 19.: $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta\eta$ $\epsilon\mu\eta\chi\alpha\upsilon\iota\alpha\upsilon$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon\iota\varsigma$ $\text{Ἀντιγόνο}\varsigma$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\omicron$, wo wir

~~οὐκ ἐλπίσαντες~~ übersehen würden „gestürzt.“ Es ist also an dieser Stelle so viel wie *παράδοξα*, und bezeichnet das Verhalten Gottes gegen die ihm Widerstrebenden, welche er ihrem Troge überläßt, ohne jedoch dabei ihre Rettung aufzugeben. Dieselbe Bedeutung hat das Wort Gal. 3, 22. in der Parallelstelle, nur daß dort das Subj. *ἡ γὰρ* ist, welches dem Sinne nach dem *ὁ νόμος* entspricht. Dort muß daher *οὐκ ἐλπίσαντες* declarativ aufgefaßt werden (vgl. Claviius, Phil. sacr. p. 789.): „das Gesetz überführte alle, daß sie der Sünde preisgegeben seien,“ wie man sonst zu sagen pflegt „das Gesetz verdammt, belegt mit Strafe,“ statt „erklärt, daß .“ Die griech. Auslegungen und Scholien wollen *οὐκ ἐλπίσαντες* auch hier declarativ gefaßt wissen, gleich: *ἡλπίσαντες*, *ἀντεδείξαντες*. Pelag.: non vi conclusit, sed ratione conclusit, quos invenit in incredulitate. So fassen es denn auch die meisten neueren Erklärer. Allein hier, wo *ὁ Ἰσος* das Subj. ist, möchte diese Auffassung doch nicht natürlich seyn. Besser so: „Gott ließ den Sündenkeim im ganzen Geschlechte sich entwickeln und offenbar werden, nicht aber um die Menschen diesem ihrem Elende zu überlassen, sondern wenn sie, der Sünde preisgegeben, das Furchtbare derselben erkannt hätten, allen den Ausweg zum Heile offenbaren.“ Man kann dazu als Erläuterung anwenden, was Gregor von Nyssa in orat. de die nat. Iesu Christi, T. II. Opp. p. 773. und in ep. ad Theophilum adv. Apollin. ib. p. 695., dergleichen Theodoret in Grassq. octoc. curat. Sermo VI. zur Rechtfertigung der so späten Erscheinung des Erlösers auf Erden sagen. Gott habe nämlich, sagen sie, das Menschengeschlecht wie einen Fieber-Kranken geheilt. So lange die Ursachen des Fiebers noch thätig wären, so lange der Krankheitsstoff noch nicht ganz hervorgetreten sei, gebe der Arzt kein Gegenmittel. So sei auch der große Baum der Sünde erst dann an der Wurzel angegriffen worden, nachdem er alle seine Aeste und Zweige hervorgetrieben habe. — Da nun ein Theil Israels auch nach der Erscheinung des Erlösers noch widerstrebte, so überließ Gott auch diese ihrem Troge, bis sie durch seine Liebe überwunden worden und -so endlich auch Israel selig würde. *Τοὺς πάντας* heißt hier alle Bölskermassen der Erde, wie *τα πάντα* dies ebenfalls Gal. 3, 22. heißt. Sehr schön umschreibt Erasmus, indem er den Zusammenhang

dieses Ausspruches mit den folgenden Andeutungen ansetzt: Sic enim Deus ineffabili consilio dispensat ac temperat res humanas, ut nullum sit genus hominum, non obnoxium peccato, non quod ille cuiquam sit auctor peccandi, sed quod ad tempus sinat homines suo vitio prolabi, ut agnito errore, sentiant se non suo merito, sed gratuita Dei misericordia servatos esse, ne possint insolescere. Atque interim dum haec agit, adeo nemini malum immittit, ut etiam aliena mala, sua bonitate mire vertat in bonum nostrum. Sed altius fortassis ingredimur adytum huius arcani, quam par est homini apud homines eloqui. Stupor oboritur contemplanti ineffabilem divini consilii rationem, et cum explicare nequeam, exclamare libeat. O profunditatem exuberantissimae sapientiae! etc.

Vierter Theil: Unergründliche Weisheit und Liebe Gottes, mit welcher die ganze Heilsoökonomie eingerichtet ist,
B. 33 — 36.

B. 33. Der ganze Inhalt der zweiten Hälfte dieses Capitels war Liebe Gottes, welche zuerst Israel lockte; da es nicht hörte, es mußte fallen lassen; seinen Fall aber zum Reichthum der Heiden machte und so die Heiden ins Reich Gottes einföhrete; dadurch am Ende der Zeiten die Juden lockt und als Endpunkt der Weltentwicklung auch dieses Volk dem großen geistigen Vereine der unsichtbaren Gemeinde einverleibt. Diese Größe der göttlichen Weisheit und Liebe, welche auf so verschiedenen Wegen sich einen Zugang zu dem trogigen menschlichen Herzen sucht, um es zur Erkenntniß seines Heiles und Friedens zu bringen, nöthigt dem Apostel einen begeisterten Ausruf ab. Mit diesem schließt sich dann auch das geschichtliche Corollarium des dogmatischen Theils. Ein würdiger Schluß! — Es erhellt aus dem Zusammenhange, daß diese Worte bloß Zeichen der andeutenden Bewunderung über die Größe der göttlichen Erbarmung sind, daß sie also nimmermehr angewendet werden können, wie von Aug. und den Prädestinarianern überhaupt geschieht, um denjenigen zum Schweigen zu bringen, welcher eine unbedingte

Vorentscheidung der Gnade Gottes bekräftigt. Vielmehr sind diese Worte ein Zeugniß gegen ein decret. absol. Gottes. **Εχρησ.** ἐκασθα ἐπὶ τ. πρότερος χρόνους ἐπαγγέλων, καὶ τὴν ὥσθεν τ. θεοῦ κατὰνοήσας οἰκονομίαν τὴν ἐξ οὐπερ ὁ κόσμος ἔγενετο. μέχρι τοῦ παρόντος, καὶ λογισαμένος πῶς ποικίλως πάντα ὑπονομήσας, ἐξεπλάγη κ. ἀνεβόησας, πιστοῦ-μενος τ. ἀκουόντας ὅτι ἔσται πάντως ἅπαν εἶπεν. οὐ γὰρ ἀνέβησας κ. ἐξεπλάγη, εἰ μὴ πάντως ἐμελλεν ἐσεῖσθαι τοῦτο. κ. ὅτι μὲν γὰρ βαδὸς ἐστίν, οἶδε· πόσον δὲ οὐκ οἶδε· θαν-μαζόντος γὰρ ἐστίν ἡ ῥῆσις, οὐκ εἰδοτος το πᾶν. θανμασας δὲ κ. ἐκπλάγεις τ. χρηστοτητα, κ. κατὰ το ἐγγχωρὸν αὐτῷ δια δυο τῶν ἐπιτατικῶν ὀνοματων αὐτὴν ἀνεκρυψε, τ. πλουτου καὶ τ. βαδους. κ. ἐξεπλάγη, ὅτι καὶ ἡ θελήσε κ. ἰσχυσε ταῦτα, κ. δια τῶν ἐναντιων τα ἐναντια κατεσκευασεν. — In Bezug auf die von P. gebrauchten Worte ist eine doppelte Construction zulässig. *σοφίας* und *γνωσεως* kann, mit Luther, Beza u. v. A., als abhängig von *βαδὸς πλουτου* betrachtet werden, oder der Gen. *πλουτου* kann den Genitiven *σοφίας* und *γνωσεως* beigeordnet werden, so daß alle drei von *βαδὸς* abhängig sind. Im ersten Falle würde das zweifache *καὶ* zu übersetzen seyn: „sowohl als auch.“ Das Subst. *βαδὸς* würde dann statt des Adject. *βαδὺς* stehen. Gegen diese Erklärung spricht indeß, daß man alsdann annehmen müßte, P. habe die Begriffe *σοφία* und *γνῶσις* bestimmt unterschieden. Allerdings hat er das zuweilen, wie wir aus 1 Kor. 12, 8. sehen, wo *γνῶσις* die höhere theoretische Religionserkenntniß bezeichnet, *σοφία* die praktische Lebensweisheit, wie Eph. 5, 15. Allein ein solcher Unterschied könnte hier nicht wohl in Bezug auf das göttliche Erkennen gemacht werden. Daher ist es rathsamer anzunehmen, daß *σοφία* und *γνῶσις* hier, wie auch an andern Stellen z. B. Kol. 2, 3., gleichbedeutend sind. *Πλούτος* braucht man dann nicht so bestimmt, wie Grotius thut, gerade auf die Liebe Gottes zu beziehen, sondern auf die Güte des göttlichen Lebens überhaupt, wie *πλούτος Χριστοῦ* Eph. 3, 8. Im Griech. ist die Redensart *πλούτος βαδὺς* (Aelian, Var. Hist. l. III. c. 18.) und das Adject. *βαδὺνπλουτος* gewöhnlich. In Bezug auf die Weisheit kommen im Buche Cohar die Redensarten vor *מְהִימָה מְהִימָה* und *יִרְאָה יִרְאָה* „Tiefe der Weis-

B. 31. Es ist eine doppelte Construction des $\epsilon. \delta\mu\alpha\tau\epsilon\sigma\sigma\epsilon\iota$ denkbar. Es könnte mit $\eta\pi\alpha\iota\delta\eta\sigma\alpha\iota$ verbunden seyn, dann würde das Comma vor $\iota\alpha$ treten, und in dem $\epsilon. \delta\mu. \delta\lambda\alpha\iota$, läge der Grund der $\alpha\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ der Juden. Es würde dann die Scheelsucht der Juden wegen Berufung der Heiden der Grund ihrer Verwerfung seyn. So Crasm., Beauf., Baumg. u. A. Allein, andere Gründe zu geschweigen, hatte der Apostel früher immer gerade das Gegentheil behauptet, daß nämlich erst die Heiden berufen wurden, nachdem die Juden verschmäht hatten, wie es auch Apg. 13, 46. heißt. Ueberdies würde dann das $\iota\alpha$ mit $\alpha\delta\tau\omicron\iota$ A. ganz matt hinterherschleppen. Luther übersetzt: „sie haben nicht glauben wollen an die Barmherzigkeit, die euch widerfahren ist.“ Ebenso der Syrer. Dies giebt aber gar keinen Sinn. Auch die Vulg. Bei dieser kann man aber das in *vestram misericordiam* mit mehreren $\epsilon\kappa\beta\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ erklären: $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\lambda\epsilon\gamma\theta\eta\eta\tau\alpha\iota\ \delta\mu\acute{\alpha}\varsigma$. Vorzüglicher ist jedoch unstreitig die andere Construction, welche das Comma hinter $\eta\pi\alpha\iota\delta\eta\sigma\alpha\iota$ setzt, und annimmt, daß $\iota\alpha$ hinter einige Worte des Anfanges gesetzt worden sei, wie dies gar nicht selten ist, 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die vorangeschickten Worte werden dadurch im Tone gehoben. Der Datto $\tau\omicron\psi$ $\delta\lambda\alpha\iota$ drückt also hier nicht die Ursache, sondern die Art und Weise der Erbarmung Gottes gegen Israel aus.

B. 32. Nachdem P. alles was er von B. 11. an gesagt hatte, in den vorigen beiden Versen zusammengefaßt hat, zieht er jetzt daraus das Ergebnis. Er zeigt, welches denn nun eigentlich der Gang der göttlichen Heilsökonomie mit dem ganzen Menschengeschlecht sei. — Zuerst ist in Bezug auf die Lesart zu bemerken, daß codd. D E. $\tau\alpha\ \pi\alpha\tau\epsilon\alpha$ lesen, codd. F G., die Vulg. und die lat. Väter $\pi\alpha\tau\epsilon\alpha$. Man könnte freilich meinen, daß das Masc. nur als Glossen dem Nentrum beigeigetrieben wurde; doch sind die äußeren Auctoren nicht überwiegend, daher können wir auch annehmen, daß $\pi\alpha\tau\epsilon\alpha$ aus der verwandten Stelle Gal. 3, 22. an den Rand kam. — $\Sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ hat hier die Bedeutung von $\tau\alpha\ \tau\alpha\pi\eta$ oder γ oder $\delta\gamma$, welches Ps. 31, 8. 78, 50. durch $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ übersetzt wird. Ähnlich gebraucht dies Wort Diod. Sic. l. XIX. c. 19.: $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\acute{\alpha}\nu\tau\eta\eta\ \delta\mu\eta\chi\alpha\iota\alpha\iota\alpha\ \sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma\ \Lambda\tau\tau\iota\gamma\omicron\sigma\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\mu\alpha\lambda\epsilon\tau\omicron$, wo wir

Ausspruch lehren, daß nicht mit dem Sterblichen die Tiefe der göttlichen Weisheit und Liebe erforschen kann, sondern daß auch alles, was wir daraus empfangen, nichts als Gnade ist. Ehrst: *ὅτι οὕτω σοφὸς ὢν, οὐδὲ παρ' ἑτέρου σοφὸς ἐστίν, ἀλλ' αὐτὸς ἐστὶν ἡ πηγὴ τ. ὑγαθῶν, καὶ τοσαῦτα ἐργαζάμενος καὶ χαρίζαμενος ἡμῖν ὅδ' παρ' ἑτέρου δανειζάμενος ταῦτα ἔδωκεν, ἀλλ' οἰκοδομῇ ἀναβλυσάς οὐδὲ ἀρετῇ ὀφειλῶν τινι ὡς παρ' αὐτοῦ εἰληφώς τι, ἀλλ' αὐτὸς καταρχῶν αἰετ. εὐεργεσιῶν. τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐστὶ πλουτοῦ το κ. ὑπερχειῖσθαι κ. μὴ δεῖσθαι ἑτέρον.* Wir können nicht fragen: Was hat er mir gegeben? Er hat uns alles verliehen. Und betrachten wir gerade von diesem Gesichtspunkte aus alle seine Führungen und Fügungen, so verehren wir nicht nur seine Weisheit und Liebe, sondern wir beten sie im Staube an. In dieses Gefühl der anbetenden Beschämung und Demuth versinkt der Leser am Schlusse dieses Briefes, nachdem ihm von dem Apostel alles das Große und Unausprechliche vorgeführt worden, was Gott für das sündige Geschlecht gethan hat.

B. 36. Es hatte P. die unbeschreibliche Weisheit und die unbegranzte Liebe Gottes geschildert, sodann gesagt, daß das Geschöpf auch nicht auf irgend eine Weise auch nur auf einen Theil der Aeußerungen jener Eigenschaften Anspruch machen könne, was Gott davon an dem Geschöpf offenbare, sei reine Gnade. Wie könnte nun der Apostel würdiger schließen als mit diesem Epiphonema, wo er gleichsam den Grund hinstellt, warum die Fülle der göttlichen Eigenschaften so überschwenglich sei, und warum was der Mensch daraus empfängt nichts anders denn lautere Gnade ist. — Viele Erklärer nehmen keinen Unterschied der Partikeln *ἐξ*, *δια* und *εἰς* an, allein *ἐξ* und *εἰς* stehen sich augenscheinlich entgegen, und *δια* kündigt sich dabei sehr natürlich als das Vermittelnde an. 1 Kor. 8, 6. steht sich in ähnlicher Beziehung *ἐξ* *οὐ* und *εἰς* *ὅν* gegenüber, und daneben *δι'* *οὐ*. Röm. 1, 16. heißt es von Christo: *τ. πάντα δι' αὐτοῦ κ. εἰς αὐτὸν ἐκτισθη*, und nachher *κ. τ. πάντα ἐν αὐτῷ συνεστῆκε*. Der Sinn dieser Worte ist demnach: Gott ist der Grund von allem was da ist, denn es ist alles aus ihm geworden. Gott ist das Mittel von allem was da

ist, denn er leitet alles was da ist zum Ziele. Gott ist das Ende von allem was da ist; denn in ihm allein ruhen alle Geschöpfe. Aus Gott ist der Mensch geworden; zu Gott muß er zurück, wenn er wahrhaft seyn will; durch Gott muß er zu Gott geführt werden. So ist denn Gottes Erbarmen der Anfang, das Mittel und das Ende! — —

Wesenthaltung der Gnade Gottes befreit. Vielmehr
 sind diese Worte ein Zeugniß gegen ein decret, absol. Gottes.
 Ehrf.: ἐκταῖτα ἐπὶ τ. πρότερον χρόνους ἐπαγγελθῶν, καὶ
 τὴν αὐτὴν τ. θεοῦ κατανόησας οἰκονομίαν τὴν ἐξ οὐπερ ὁ
 κόσμος ἔγενετο μέχρι τοῦ παρόντος, καὶ λογισαμένος πῶς
 ποικίλως πάντα ὑπονομήσας, ἐξεπλάγη κ. ἀνεβόησας, πιστον-
 μενος τ. ἀποκρινόμενος ὅτι ἔσται παντὶς ἀπὲρ εἶπεν. οὐ γὰρ αὐ-
 τὸν ἀνεβόησας κ. ἐξεπλάγη, εἰ μὴ παντὶς ἐμελλεν ἐσεῖναι τοῦτο.
 κ. ὅτι μὲν γὰρ βαθὸς ἐστίν, οἶδε· πόσον δὲ οὐκ οἶδε· θαν-
 μαζόντος γὰρ ἐστὶν ἡ ῥῆσις, οὐκ εἰδωτός το πᾶν. θαυμάσας
 δὲ κ. ἐκπλάγεις τ. χρηστότητα, κ. κατὰ το ἐγκωροῦν αὐτῷ
 διὰ δυο τῶν ἐπιτατικῶν ὀνομασίων αὐτὴν ἀνεκηρύχσε, τ.
 πλουτοῦ καὶ τ. βαθὸς. κ. ἐξεπλάγη, ὅτι καὶ ἡ θελήσας
 κ. ἰσχύσας ταῦτα, κ. διὰ τῶν ἐναντιῶν τα ἐναντίας
 κατέσχευασεν. — In Bezug auf die von P. gebrauchten
 Worte ist eine doppelte Construction zulässig. σοφίας und γνω-
 σεως kann, mit Luther, Beza u. v. A., als abhängig von
 βαθὸς πλουτοῦ betrachtet werden, oder der Gen. πλουτοῦ kann
 den Genitiven σοφίας und γνωσης beigeordnet werden, so daß
 alle drei von βαθὸς abhängig sind. Im ersten Falle würde das
 zweifache καὶ zu übersetzen seyn: „sowohl als auch.“ Das
 Subst. βαθὸς würde dann statt des Adject. βαθύς stehen. Gegen
 diese Erklärung spricht indeß, daß man alsdann annehmen müßte,
 P. habe die Begriffe σοφία und γνωσις bestimmt unterschieden.
 Allerdings hat er das zuweilen, wie wir aus 1 Kor. 12, 8. sehen,
 wo γνωσις die höhere theoretische Religionserkenntniß bezeichnet,
 σοφία die praktische Lebensweisheit, wie Eph. 5, 15. Allein ein
 solcher Unterschied könnte hier nicht wohl in Bezug auf das gött-
 liche Erkennen gemacht werden. Daher ist es rathsamer anzun-
 nehmen, daß σοφία und γνωσις hier, wie auch an andern
 Stellen z. B. Kol. 2, 3., gleichbedeutend sind. Πλούτος braucht
 man dann nicht so bestimmt, wie Grotius thut, gerade auf
 die Liebe Gottes zu beziehen, sondern auf die Fülle des gött-
 lichen Lebens überhaupt, wie πλούτος Χριστοῦ Eph. 3, 8. Im
 Griech. ist die Redensart πλούτος βαθύς (Aelian, Var. Hist.
 1. III. c. 18.) und das Adject. βαθύπλουτος gewöhnlich. In
 Bezug auf die Weisheit kommen im Buche Cohar die Redens-
 arten vor חכמה חכמה und חכמה חכמה חכמה „Tiefe der Weis-

dies besser zum Vergleich paßt. *Λγίος*, hier vom Opfer gebraucht, entspricht dem hebr. *קדש*, was keinen von den Fehlern hat, welche Gott an seinen Opfern verbietet. *Εὐαρεστος* ist dann gewissermaßen Erregese dazu; und *ζῶσα* bezeichnet den Gegensatz zu den alttestamentlichen Opfern. — *Τῇ λογικῇ λατρίᾳ* κτλ. ist Apposition zu dem ganzen vorigen Satz, also aufzulösen in *ὅτι ἐστιν ἡ λογικὴ κτλ.* Das *λογικος* wird aber verschieden erklärt. Basil., Greg. Naz., Theoph. u. A.: *ὅταν μὴδὲν ἀλογον παθος ἐν ἡμῖν κρατῇ, ἀλλὰ ὁ λογος τα πάντα διοικῇ.* Orig., Bengel: *rationabiliter offerenda.* Theod.: *λογικος* steht im Gegensatz zu den unnünftigen Thieren. Am richtigsten nehmen wir auch hier eine Vergleichung mit den alttestamentlichen Thieropfern an, wie dieselbe schon in dem *ζῶσα* lag. Gerade so im Testam. XII. Patr. p. 647.: *προσφεροῦσι (οἱ ἄγγελοι) κυρίῳ ὁσμήν εὐωδίας λογικῇ κ. ἀναιμακτον προσφοραν.* Es steht also nicht dem *ψυχικος*, sondern dem *σαρκικος* gegenüber. Eine ähnliche Vergleichung des neutestamentlichen innerlich-Theokratischen mit dem alttestamentlichen äußerlich-Theokratischen ist in 1 Petr. 2, 6.

B. 2. Die codd. ADEFG. und viele codd. minusc. lesen *συναγματιζομαι* und *μεταμορφοῦσθαι* im Infinitiv, welches, sowohl wegen der äußeren Auctorität, als weil es die ungewöhnlichere schwierigere Form, für die richtige Lesart zu halten ist. Indes steht allerdings alsdann der Infinit. statt Imper., wie dies bei den Classikern zuweilen, namentlich in der Poesie, im Hebr. häufig, im N. T. in folgenden Stellen Röm. 12, 15. Luc. 9, 3. 2 Kor. 9, 10. vorkommt. Die Redensart *αἶων οὗτος* ist aus der jüd. Dogmatik zu erklären, wo sie das Zeitalter vor Erscheinung des Messias bezeichnete *מן עוה*, im Gegensatz zu *מן עוה*, *αἶων μέλλον*, welches das Zeitalter des Messias ist. Mit Christi Erscheinung auf Erden hat das Messiasreich begonnen, hat eine neue Periode der Welt begonnen; das Gottesreich, das eigentlich, in seiner Vollendung, erst jetzt eintreten wird, ist jetzt schon da. In diesem Sinne ermahnt der Apostel diejenigen, welche ihm angehören, auf Erden wandelnd, doch im Himmel zu leben (Kol. 3, 1—3), der Christ möge nicht ein gleiches *σῆμα* (Wesen, Gestalt) haben mit denen, welche nach nicht dieser unsichtbaren Gemeinde einverleibt sind,

1 Petr. 4, 14. — *Τῇ ἀνακρίνωσιν κ. τ. Νοῦς* ist hier: die Befinnung, Kol. 2, 18. Der Zweck dieser ἀνακρίνωσιν liegt in dem *εἰς το δοξῆν*. Der Apostel betrachtet es als eine besondere Wirkung des christlichen Einflusses, daß die Christen sich ernstlich angelegen seyn lassen, in allen Sinnen Gottes Willen zu erfassen (Eph. 5, 10.), während der Mensch im natürlichen Zustande mehr darauf sieht, wie er Menschen gefallen könne. Die Worte ἀγαθὸν κ. εὐαγ. κ. τελ. werden von Cyr., Vulg., Theoph., Oef. u. d. W. als Adject. mit τελ. verbunden, indem man einen stillschweigenden Gegensatz gegen den Willen Gottes im alten Bunde annimmt, der nicht völlig wohlgefallig gewesen sei. Dieser Gegensatz wäre sehr unpassend, aber auch außerdem erscheint die Menge Beiwörter als schleppend, und εὐαγεστος paßt nicht gut als Prädicat von τελήμα θεοῦ. Schon Eras m. und Bucer coordinirten daher diese Adjectiven als Subst. dem τελήμα. Vgl. Eph. 5, 10. Phil. 4, 8. Zu εὐαγεστος ist τ. θεῷ zu ergänzen, wie dies oft damit verbunden, s. oben B. 1. Desgleichen 2 Kor. 5, 9. Kol. 3, 20.

B. 3. Das γὰρ zeigt an, daß der Apostel eine speciellere Ermahnung durch jene vorausgegangene allgemeinere begründen will. Der Gegenstand auf den die hier folgenden apostolischen Ermahnungen sich beziehen, ist folgender. Die geistige Natur des Menschen offenbart sich in mancherlei Gaben, welche, wenn der Mensch unter den Einfluß des christlichen Geistes gebracht wird, verklärt und gereinigt werden, zuweilen eine neue Richtung erhalten. In den ersten Gemeinden theilten nun die Apostel die verschiedenen Gemeindeämter je nach den verschiedenen verklärten und vielleicht auch erhöhten natürlichen Gaben. Es fanden sich aber auch, da das neue Lebenselement des Geistes Christi zuerst auf Erden zu wirken anfing, Menschen, in denen vorher ungewöhnliche Gaben erwachten, in denen der Geist Gottes Erscheinungen hervorbrachte, welche nicht unter die Beurtheilung des menschlichen Verstandes fallen (1 Kor. 12.). Auch diese Gaben sollten diejenigen, welche sie erhielten, als reine Gnadengaben ansehen, und zum Nutzen der Gemeinde anwenden. Allein es geschah bald, daß der Eine seine Gabe — sei es nun, daß es nur eine verklärte natürliche oder eine außerordentliche war — mit der des Anderen zu vergleichen und nach

diesem Maaßstabe sich als höher zu schätzen anfang. Dagegen warnt nun der Apostel schon 1 Kor. 12, 4—27. aufs schönste. Er giebt zu bedenken, wie der Geist Gottes in allen nur Einer sei, der sich nur in verschiedenen Gefäßen verschieden darstelle. Er bedient sich des treffenden Gleichnisses vom menschlichen Leibe. So wie dieser sei auch der geistige Leib der Gemeinde Christi ein organisches Ganzes, wo auch nicht der geringste Theil entbehrt werden könne, ohne das Ganze zu stören. Indem nun P. auch hier vor jener Verirrung warnt, wendet er dasselbe Gleichniß an, und ermahnt, es möge nur ein jeder an derjenigen Stelle, die ihm durch seine Geistesgabe angewiesen sei, alles zu seyn suchen, worauf er angewiesen sei. — *Χαρις* ist das Apostelamt, welches P. aus Gnaden hat, Röm. 1, 5.—15, 15. — *Πατρις* *οὐτος ἐν δούλῳ* ist wohl hier nicht bloße Umschreibung, sondern, wie Eras. bemerkt, bezieht sich darauf, daß keiner vermöge seines Standes, Volkes u. s. w. berechtigt sei sich von dieser Ermahnung des Apostels auszunehmen. — *Ὁμοιωσὶν αἰς το σ.* für *ὁμοιωθῶς ὁμοιωσὶν*: „so gesinnt seyn, daß daraus Bescheidenheit hervorgeht.“ 1 Tim. 2, 9.: *μετα αἰδοῦς καὶ ὁμοιοῦντος*. — Die *πιστις* wird hier, wie der Zusammenhang zeigt, für die *χαρισματά* selbst gesetzt, also eigentlich *causa pro effectu*. Der Glaube an den unsichtbaren Christus bringt den Menschen in Verbindung mit einer unsichtbaren Welt, in der er sich bewegt, ohne sie deutlich zu erkennen, und je mehr der Mensch an diese Welt glauben lernt, destomehr wird auch das Maaß geistlicher Kräfte in ihm erhöht. Wenn nun aber P. sagt, man solle gemäß der einem Jeden zu Theil gewordenen Glaubenskraft von sich halten, so will er nicht sagen als ob man desto höher von sich halten solle, je höher diese ist, sondern er will nicht, daß man sich mit andern vergleiche, man soll sich seiner Gabe bewußt werden, und dabel an nichts weiter als an deren gottgefällige Anwendung denken.

B. 4. *Ἡραξ* „Verrichtung,“ wie Sir. 11, 10., *U m b r.: officia.*

B. 5. Man muß bei diesem erhabenen Vergleiche nicht an die äußere Einheit der Kirche und der Christen denken, sondern an jene unsichtbare Einheit, welche der höheren Geisterwelt offen-
bar

bar ist. Den ganz bezeichnenden Vergleich vom Verhältniß des ganzen leiblichen Organismus und den Gliedern zu einander wendet Antonin, 1. 7. c. 13. auf die Gesamtheit der vernunftbegabten Wesen an, welche allerdings ihrer Bestimmung nach eine solche Einheit bilden sollten und nur durch die Sünde daran verhindert werden: *ὅλον ἐστὶν ἐν ἡνωμένοις ταμελὴ τοῦ σώματος, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ἐν διατεῶσι τα λογικά, πρὸς μίαν τὴν συνεργίαν κατασκευασμένα.* Das *ἐν Χρ̄* bezeichnet das gleiche Element des geistigen Lebens, das sich wie ein Strom durch alle Wiedergeborenen hingießt und den Einen in dem Anderen seinen Bruder erkennen läßt. — 'O δὲ καὶ' εἰς ist, wie Lukian ausdrücklich bemerkt, Solécismus, statt καὶ' ἐν παντες „allzumal.“ Derselbe Solécismus 3 Matt. 5, 34. So auch εἰς καὶ' εἰς Joh. 8, 9. Marci 14, 19. und ἀνα εἰς Offb. 21, 21.

B. 6. Dieser Satz mit *ἐχοντες* schließt sich bloß als Zusatz an den vorigen, indem bei aller Einheit doch auch die Mannigfaltigkeit gezeigt werden soll. So ist auch *εἴτε προφηταίαν* noch mit *ἐχοντες* zu verbinden, allein durch das *κατὰ τ. ἀναλογίαν τ. π.* tritt P. aus dem Gebiete der Beschreibung heraus in das der Ermahnung über. Denn wollte man dies auch in Bezug auf das *ἐν τ. διακονίᾳ, ἐν τ. διδασκαλίᾳ, ἐν τ. παρακλήσει* nicht annehmen, indem bei diesen Worten noch denkbar wäre, daß P. bloß beschriebe, worin die verschiedene Wirkksamkeit besteht, so müßte man doch um des *κατὰ τ. ἀναλ. τ. π., ἐν ἀπλατηῇ, ἐν σπουδῇ, ἐν ἡλαροτητί* willen diese Ansicht aufgeben. Daß P. aus der Construction gefallen ist, kann um so weniger bezweifelt werden, da in B. 11, 12, 13. Participien folgen, B. 14. Imperativen und Infinitiven, und B. 16. wieder Participien. Wir müssen uns demnach bei den verschiedenen von P. genannten Aemtern die denselben entsprechenden Verba des Verwaltens hinzudenken. Eine ähnliche Ellipse findet sich 1 Petr. 4, 11. Sehr ähnlich sind auch die folgenden Ellipsen in Arrians Epictet, Dissert. 1. IV. c. 4. §. 34.: ἀγού δὲ μ' ὦ Ζεῦ κ. σὺ γ' ἡ Παρωμένη. Θέλει' εἰς Πωμην; εἰς Πωμην. εἰς Γυαρά; εἰς Γυαρά. εἰς Ἀθηνάς; εἰς Ἀθηνάς. Und 1. III. c. 23. §. 5.: ἡ μὲν τις ἐστὶ κοινὴ ἀναφορά, ἡ δ' ἰδία ... ἡ δ' ἰδία πρὸς το ἐπιτηδεύμα ἑκάστου κ. τ. προαιρέσιν. ὁ κιδαρφδὸς ὡς

κισαρρδος. ὁ τακτων ὡς τακτων. ὁ φιλοσοφος ὡς φιλοσοφος. — *Εἰτε προφ.* Ehe wir dies Wort selbst erklären, erwägen wir überhaupt die im folgenden vorkommenden christlichen Verrichtungen. Es finden nämlich in Bezug auf dieselben verschiedene Ansichten der Ausleger statt. Einige sehen jede der genannten Verrichtungen als ein Privatgeschäft der einzelnen Christen an. So Chrys., Deß., Limb. Andere jede als ein öffentliches Amt. So Calv., Bucer, Grot., Mosh. u. A. Die erste Annahme könnte man in Bezug auf προφητης gelten lassen, insofern dies kein stehendes Amt war, auch allenfalls in Bezug auf προϊσταμενος in B. 8., allein dagegen spricht der Sprachgebrauch von διακονος und διδασκων. Für die andere Ansicht läßt sich auch manches sagen, da B. 7. offenbar öffentliche Ämter enthält, und doch kein Uebergang von öffentlichen zu Privatämtern angedeutet wird, desgleichen da προϊσταμενος mitten in B. 8. wieder ein öffentliches Amt zu seyn scheint. Eine Schwierigkeit, welche freilich zunächst bei dieser Auffassung sich darbietet, ist die, daß in der ersten Kirche der παρακαλῶν nicht vom διδασκαλος, der μεταδιδους und ἐλεῶν nicht vom διακονος verschieden ist. Einige jener Ausleger entledigen sich indeß dieser Schwierigkeit geschickt so, daß sie annehmen διδασκαλια und παρακλησις seien die beiden Functionen des προφητης; μεταδιδουαι aber, προϊσταναι und ἐλεῖν seien die besondern Geschäfte des διακονος, so daß P. eigentlich nur vom Amte der προφ. und διακονια spreche und darunter jene einzelnen Geschäfte begreife, die gerade wieder unter den verschiedenen προφηταις und διακονοις vertheilt seien. So Beza, Brais, Koppe u. A. Allein der διδασκαλος war vom προφ. bestimmt unterschieden, wie wir nachher sehen werden, προϊσταμενος kann nicht der διακονος genannt werden, überhaupt wird eine solche Unterordnung der Sätze auch nicht von fern durch die Structur des Ganzen angedeutet. Sehr schwierig ist es, μεταδιδους und ἐλεῶν als besondere Ämter anzusehn. Wir entscheiden uns daher für diejenige Erklärung, welche annimmt, daß P. ohne bestimmte Abgränzung, theils von öffentlichen, theils von Privat-Functionen der Christen spreche, wobei wir erwägen müssen, daß die Privat-Functionen in jener Zeit noch gar nicht so entschieden von den öffentlichen gesondert waren (wie dies die προφηταις zeigen), und andrerseits auch nicht

die öffentlichen Functionen in unserm Sinne öffentlich waren (wie dies die Diaconissen; auch selbst die Presbytern zeigen). Dies ist auch die Ansicht von Orig., Theod., Ambr. u. A. — Betrachten wir nunmehr das Amt des προφ. Προφητης im N. T. entspricht dem hebr. נָבִיא sowohl der Bed. als dem Sprachgebrauche nach. Beide Worte bezeichnen ein bewußtvolles Aussprechen und Erklären göttlicher Eingebungen. נָבִיא ist soviel als שִׁנְיָה in 2 Mos. 7, 1. Προφῆται hießen bei den griech. Drakeln die besonnenen Ausleger der Aussprüche des seiner selbst nicht mächtigen μαντις. Das Amt der προφῆται in den christlichen Gemeinden war dem bei den Hebräern gleich. Sie waren Lehrer, Erwecker, Strafprediger, und auch Verkünder der Zukunft. Von dem δακναλος aber unterscheiden sie sich, außer durch die Verkündung der Zukunft, theils dadurch, daß sie nur in Augenblicken besonderer Anregung, theils daß sie mehr auf das Gefühl als auf die Erkenntniß wirkend lehrten. — Κατὰ τ. ἀναλ. τ. πιστ. Bei-Clasificirn; Jos., Philo, heißt ἀναλ. „Uebereinstimmung.“ Daher erklärt hier Hesych. richtig: κατὰ μετρον ἢ κατὰν. Wenn nun der Ap. will, daß die προφητεία in einem richtigen Verhältnisse zur πίστις stehe, so kommt es darauf an festzusetzen, was hier die πίστις sei. Es könnte hier πίστις die Glaubenskraft des Menschen anzeigen, über welche sich nicht die begeisterte Rede hinauszuheben solle, und zum göttlichen Worte von dem eigenen hinzuthun. Vgl. die ernste Mahnung Jer. 23, 28. Während nämlich der heidnische μαντις wild von seiner Begeisterung fortgerissen wurde, weil sich menschliche Leidenschaft mit dem göttlichen Elemente vermischte, vermochte der christliche Prophet bei seiner Erleuchtung das Bewußtseyn zu erhalten, 1 Kor. 14, 32. P. kann demnach ermahnen wollen, vermöge dieses die Weissagungen der christlichen Propheten begleitenden Bewußtseyns nicht über die geistliche Glaubenskraft hinauszugehn, die einem Jeden verliehen sei. So Chrys., Theod., Deß., Pel., Calv. u. v. A. Es kann indeß auch πίστις objective stehen von der christlichen Lehre, von welcher die προφητεία nicht abweichen dürfe. So schon Thom. Aq., dann: Calmeron., Eoc., Piscat., Calov. Ähnlich ermahnt der Ap. die Thessaloniker, die προφητείας nicht gering zu schätzen, indeß doch zu prüfen, was daran gut sei und nur dies zu behalten.

B. 7. Der *dianomog* war in der ersten christlichen Kirche der, welcher die äußere Sorge, Reinigung des Andachtsortes, Armenpflege, Krankenpflege und dergleichen auf sich hatte, Apg. 6, 1. Bei der Synag. hieß der, welcher dies Amt versah, *πρ.* Dieser konnte leicht in Gefahr kommen ein Lehramt anzunehmen. In d. 7. *dianomog* werden wir hier ergänzen müssen: *μενενος* oder *δωρ* (vgl. den Gebrauch von *ελαω* in τω 1 Tim. 4, 15.). — *Δι-δασκαλεια* war das regelmäßige, bloß die Erkenntniß angehende Geschäft des Unterrichts.

B. 8. Mit dem Worte *παρὰκαλῶν* tritt der Ap. in das Gebiet derjenigen geistlichen Gaben über, welche nicht gerade in bestimmten Aemtern angewandt wurden. *Παράκαλῶν* hat die doppelte Bedeutung 1) ermahnen, 2) zureden d. i. trösten. Die erstere möchte hier die passendere seyn. So *λογος παράκλησις* Apg. 13, 15. Justin M. (Apol. I. c. 67.) sagt, nach dem Bibeldorlesen habe der *προσβυτης* ein Wort der *νουθεσια* und *προκλησις* gesagt. Erabe liest statt *προκλησις*: *παράκλησις*. — *Ὁ μετὰδ. ἐν ἀπλοτητι*, ohne Seiten- und Neben-Rücksichten, mit der einzigen Rücksicht, daß der, welcher Almosen bittet, deren bedarf. Damit verlangt denn P. die Entfernung aller Selbstbespiegelung. Vgl. 2 Kor. 9, 13. und Jak. 1, 5. *Ἀνολῶς* hat freilich auch die Bedeutung: „weillich, freigebig“ (die Citate aus Profanscr. und Joseph. bei Rypke und Krebs zu d. Stellen sind dafür entscheidend), allein hier ist die gewöhnliche Bed. passender. — Daß *μετὰδιδους* Amtsnahme für den Almosenfammmler (*μαρ*) gewesen sei, der Anderer Beistehern ausgiebt, ist eben so schwer glaublich, als daß *ελαῶν* der Krankenpfleger (später *parabolanus*) sei. — *Ὁ προϊσταμενος ἐν σπουδῇ*. Man könnte allerdings, da *προϊστ.* hier unter den Privat-Verrichtungen der Christen steht, es allgemein fassen „wer zu irgend einem Geschäft als Vorfteher gewählt wird.“ Allein eher ist der Ausdruck doch wohl amtlich zu fassen. P. nennt den Bischof oder Presbyter so: 1 Theff. 5, 12. vgl. 1 Tim. 5, 17., und auch Justin M. nennt den Presbyter: *προβυτης τῶν ἀδελφῶν* (Apolog. I. c. 67. u. a.). 1 Kor. 12, 28. wird die *κυβερνησις* mit unter die Gnadengaben gezählt. Die *προσβυταροι* nämlich wurden in die *διδασκοντες* und *κυβερνῶντες* getheilt, je nachdem sie verschiedene Gaben hatten. Das letztere Geschäft ist

hier gemeint. — *Ἦν ἰλαρότητα.* Vgl. 2 Kor. 9, 7. *Ἦ* widersteht sich dem *opus operatum*, wie die Mönche öfter nur aus gesetzlichem Zwange die Kranken pflegten. Dem wahren Christen soll es eine Freude seyn, den Leidenden zu pflegen.

B. 9. Nunmehr werden die Ermahnungen noch allgemeiner. Die Liebe der Christlichen Brüder unter einander, soll nicht bloß in äußerem Eßeln bestehen, sondern aus dem Herzen kommen, 2 Kor. 6, 6. 1 Petr. 1, 22. — Da *πονηρός* hier auf die Erwähnung der *ἀγαπή* folgt, und nachher B. 10. wieder von der *φιλαδελφία* die Rede ist, so scheint es nicht im allgemeinen Sinne zu stehn, sondern „bödsartige, feindselige Gesinnung“ zu bezeichnen, *ἀγαθός* im Gegensatz „liebende Gesinnung.“ Auch bei Profanscr. heißt *πονηρός* „bödsartig, boshaft,“ *ἀγαθός* „wohlwollend.“

B. 10. *Ὡς ἐλπίστοι*, so zärtlich liebend, wie die nächsten Verwandten sich lieben. — *Εἰς ἀλλήλους.* Chrys.: *μη μὲν φιλεῖσθαι παρ' ἑτέρου ἀλλ' αὐτός ἐπιτηδεύει τούτῳ κατὰ χάριν.* — *οὕτω γὰρ τῆς ἐκείνου φιλίας μισθὸν καρπώσῃ.* — *Προηγούμενοι.* *Προηγείσθαι* heißt: vorangehn, ein Beispiel geben, 2 Matt. 4, 40. Der Dativ in *τιμῇ* bedeutet: in Ansehung. Chrys.: *οὐδὲν οὕτω φίλους ποιεῖ ὥς το σπουδαῖεν τῇ τιμῇ νικᾶν τὸν πλησίον.* So auch Cyr., Vulg. Andere, wie Theod., Pel., nehmen *προηγείσθαι* in der Bedeutung: vorziehen, für vorzüglicher halten. Dann wäre zu vergleichen Phil. 2, 3. Allein diese Bed. ist nicht dem Sprachgebrauche angemessen.

B. 11. Chrys. bezieht diesen Eifer auf das vorher Gesagte: *καὶ γὰρ εἰσι πολλοὶ κατὰ διανοίαν μὲν φιλοῦντες καὶ οὐκ ὀφeyοντες χεῖρα.* *δια τοῦτο παντοθεν οἰκοδομεῖ τ. ἀγάπην.* Doch steht diese Ermahnung wohl kaum mit der vorigen in Beziehung. *Σπουδὴ* ist die ämßige Thätigkeit fürs Reich Gottes, in welcher der Christ nie laß werden soll. P. steigert noch diese Anforderung, indem er einen glühenden Geist fordert. Das Zeitwort *ἔω* wird von Gemüthsbewegungen gebraucht. Vgl. Apg. 18, 28. Es ist zweifelhaft, ob *τῷ πνεύματι* auf den heiligen Geist oder auf den menschlichen zu beziehen sei. Die erstere Beziehung nehmen Theod., Chrys., Theoph., Calv. u. v. A.

on, dann könnte man vergleichen: 1 Thess. 5, 19. *Grati...* *caro torpet, stimulis opus habet, solus autem est spiritus fervor, qui nostram pigritiam corrigit: Quoniam Dei domus est, haec tamen partes insanguuntur fidelibus; ut torpore exorso, flammam divinitus accensam concipiant, sicuti ut plurimum contingit, spiritus impulsu nostra incuria suffocari et extinguui.* — T. *καὶ ὁ δὲ οὐλ.* Die Lesart *τ. καὶ ὁ* hat die meiste äußere Auct. für sich. Es wäre nur einzuwenden, daß das gewöhnlichere dem ungewöhnlicheren *καὶ ὁ* untergeschoben worden wäre, allein man kann auch sagen, daß Jemand dem *πνεύματι* *ζεοῦ* eine Einschränkung oder auch eine Erweiterung beifügen wollte, oder aber es könnte auch die abgeführte Schreibung von *καὶ ὁ* falsch gelesen worden, und auf diese Weise der Anspruch durch das *καὶ ὁ* d. in einen locus communis verwandelt worden seyn. Die inneren Gründe für beide Lesarten wiegen sich auf. Wenn *καὶ ὁ* steht, so kann es sich auf Vorhergehende beziehen und der Sinn seyn „nehmet jede Gelegenheit wahr.“ Allein in dieser Bed. ist doch *καὶ ὁ* *δουλεύειν* ungehörig, oder es kann — was dann wohl das Beste ist — zu dem Folgenden vorbereitet. *Καὶ ὁ* d. könnte auch das *ζεοῦ* *τ. πν.* einschränken; dies wäre aber hier matt, wiewohl anderwärts P. diesen Rath giebt, Eph. 5, 6., auf jeden Fall hat es die Bed., in der sonst vorkommt *ἀκολουθεῖν τοῖς καίροις*, Polyb., hist. 28, 6, 7. Wenn *καὶ ὁ* steht, so kann es den Gegenstand noch bestimmter bezeichnen, auf den die *σπουδή* und das *πνεῦμα* *ζεοῦ* sich bezieht. Da nun die äußere Auct. überwiegend für *Καὶ ὁ* ist, und kein innerer Grund dagegen, so nehmen wir diese Lesart auf. Der Ap., bei seinem Feuer, drückt öfters durch mehrere getrennte Sätze aus, was er hätte durch einen sagen können.

B. 12. Verhalten der Christen im Druck: „Freudigkeit in Aussicht auf des Herrn Hülfe; Standhaftigkeit durch des Herrn Kraft, eine allezeit siegende Waffe; das Gebet ohne Unterlaß.“ — Es mag mit dem vorigen B. die unbemerkte Ideenverbindung statt finden: Wo feurig für den Herrn gewürkt wird, fehlt es nicht an *ἰλψις*.

B. 13. *Ἄγιοι* sind die gottgeweihten Mitglieder der geistigen Theokratie. *Κοινωνεῖν* „mittheilen“ mit dem Dat. der Sache oder

Person, welcher man mittheilt. — *φιλοξενία*. Durch diese schöne Tugend der ersten Christen wurde die brüderliche Gemeinschaft ungemein gefördert. Den Ap. hielt sie so hoch, daß er sie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1. Tim. 5, 10. Tit. 1, 8.

B. 14. Vernehmen der Christen gegen die draußen. Vgl. das Gebot des Herrn, Matth. 5, 44. Chrys.: ὅρα ὅσα ἐνταῦθα γινέσται τα καλὰ. κ. σοὶ μισθὸς μείζων κ. ὁ παρὰ σοὶ ἐλαττωρ, κἀκεστὸς ἀποστήσεται δικαίων, καὶ ὁ θεὸς βασιλεύσει ἐν αὐτῇ κ. ἡ διδασκαλία, κ. τ. πεπλανημένη γερήσεται πρὸς ἐνσάβειαν ἢ σὴ φιλοσοφία.

B. 15. Infinitiven statt Imperat. C. Anm. zu B. 2. Chrys.: „Man sollte meinen, das sei eben nicht schwer, mit Andern sich zu freuen. Es ist aber schwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Mensch, wenn er den Freund im Elend sieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Glück unsers Freundes nicht nur nicht neiden, sondern sogar sich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen soll.“ — Ja wohl gehört auch eine höhere geistige Liebe dazu, den Wechsel aller unserer Stimmungen überhaupt dem Zustande des christlichen Mitbruders anzupassen. Ein fortdauerndes und ächtes Jartgefühl ist nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

B. 16. Orig., Theod., Chrys., Ambr.: „geht einer auf den Zustand des Andern ein, um zu empfinden, wie euch zu Muth seyn würde!“ Dann wäre dasselbe wie B. 15. gesagt. — Def., Eras m. u. A.: „denkt von Andern eben so wohl als von euch!“ Für sich hat diese Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zusammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkl. nicht zu erwähnen, spricht der Sprachgebrauch dafür, daß το αὐτο φρονεῖν heißt „einnüthig seyn“, 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches soviel als: το ἐν φρονεῖν in Phil. 2, 2. Statt εἰς ἀλλήλους steht sonst ἐν ἀλλήλους Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben so bei Dion. Halik. Antiqu. R. l. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieser Erkl. schließt sich der Satz an das Folgende, insofern der größte Feind der Eintracht die Hoffahrt ist. — Ἄλλα τ. ταπεινοῖς συναπαγ. Συναπαγεσθαι τινι heißt „sich

mit Jemand fortführen, fortreißen lassen, fortgehen, tropisch im bösen Sinne: „sich durch eine Sache hinreißen (vom rechten Wege abreißen) lassen,“ so Gal. 2, 18. 2 Petr. 3, 17. Es kann nun *ταπεινός* das Adj. Mascul. seyn, und damit *αἱματι* in der eigentlichen Bed. verbunden seyn. Dann wäre der Sinn: „läßt auch mit den *ταπεινός* (dies wären die verachteten Christen) vor Gesicht schleppen.“ So Koppe, Schleus., Stolz. Dann würde indeß der Gegensatz zu dem *ἐν ἡμῶν ὁμοίᾳ* doch sehr gezwungen seyn. Andere nehmen es in der angegebenen tropischen Bed. aber im guten Sinne; sie erklären *ταπεινός* „die Demüthigen,“ und der Sinn wäre dann: „lasset durch die Demüthigen euch zur Demuth leiten.“ So Grot., Limb., Ehrh. Schmid. Da jedoch das Neutr. *τα ἡμῶν* veranlagte, so ziehen es Mehrere, wie Calv., Beza u. A., vor, auch *ταπεινός* als Neutr. anzusehen, sie übersetzen dann, indem sie dieselbe tropische Bed. von *συμπάγ.* beibehalten: „lasset von der Demuth euch leiten.“ Jedoch auch diesen zuletzt genannten beiden Auffassungen steht Manches entgegen. Es ist nämlich gar nicht erweislich, daß *συμπάγ.* auch im guten Sinne „sich hinreißen lassen“ heißen könne. Auch bei Profanschr. heißt es dies nur im nachtheiligen Sinne, wie denn die Etymologie des Wortes ebenfalls nur für diesen sprechen würde. Soll *ταπεινός* Neutr. seyn, so würde man statt dessen *ταπεινοφροσύνη* erwarten; soll es Masc. seyn, so wäre der Ausdruck unnatürlich, denn natürlich wäre es doch nicht, wenn P. die Nachahmung der Demüthigen statt des Strebens nach Demuth empföhle. Gerathener dürfte es seyn, *συμπάσσομαι* hier in der Bed. von *συμπορεύομαι* zu nehmen, wie es Hesych. erklärt, jedoch ebenfalls tropisch vom Umgange mit Jemandem zu verstehen. *Ταπεινοί* können alsdann diejenigen seyn, denen nicht besondere Geistesgaben verliehen sind. Es konnte vielleicht den begabteren Christen der Dünkel blenden, mit solchen schwächeren Christen nicht Gemeinschaft haben zu wollen. Eben so verstehen das *συμπάγ.* Chrys., Grassm., Clarus, Jeger u. A., das *ταπεινός* aber verstehen sie von Armen, Betachteten.

B. 17. *Μη γίνεσθε ὅμοιοι τοῖς αἰματι.* S. zu Cap. 11, 25. Wer nicht gern die Meinungen der Brüder hört, wer in allem sich selbst rathen will, der kennt nicht das Band der Vollkommenheit und störet die Eintracht. Man kann vom niedrigsten Christen noch

etwas kerket. — *ἡ γὰρ χάρις ὑμῶν ἐκείνη*. Indem der Christ das Böse von der Seite der göttlichen Zulassung, und insfern als Schickung Gottes betrachtet, wird es ihm leicht, es mit Geduld zu ertragen. Der Zuebe, welchen diese Gelassenheit mit sich führt, ist erhebender als das Gefühl der gemeinsamen Noth. — *ἡ πόσις καὶ ἡ πόσις*. Die Stelle ist wie *Ερμην.* 3, 4. *ἡ πόσις* wie *prospicio* heißt (im Nt. sowohl als im Nch.: für etwas sorgen. *Prospicio* nach dem hebr. *עָזַר* oder *עָזַר*: „nach dem Urtage.“ Der Christ soll, so weit sein Wissen es erlaubt, so wandeln, daß auch die Welt keinen Anstoß nimmt (1. Kor. 10, 32.). Aus dem Leben gegriffen ist das, was Tertullian die Heiden von solchen Christen sagen läßt: *tantum quod Christiani*. (Rom. Apol. c. 3.).

V. 18. Der Christ soll nicht Anstoß suchen, er soll nicht durch das, was nicht aus dem christlichen Geist gekommen ist, Anstoß veranlassen. Daher spricht der Erklärer den *μακαριστός* nur über diejenigen, die um seines Namens willen verfolgt werden.

V. 19. Diese Ermahnung schließt sich an die vorige. Um uns zu rächen, sollen wir mit der Welt nicht in Kämpfungen gerathen. Die Rache sollen wir Gott anheimstellen. Es giebt zwei Erklärungskarten des *τοῦτον δίδουαι τῇ ὁργῇ*. 1) *ὁργή* ist der Zorn der Widersacher. *τοῦτον δίδουαι* heißt: „aus dem Wege gehn.“ So Pel., Ambrosius, Basil., Schöttg., Ammon. Im Nch. heißt *עָזַר* „weichen, aus dem Wege gehn.“ 2) *ὁργή* ist der eigene Zorn. *τοῦτον δίδουαι* heißt nach dem Lat. *spatium dare rei*: „aufschieben.“ So Vos, Euseb., Kopp. Für den Gebrauch des *τοῦτος* könnte man Matth. 12, 20. vergleichen. Dem Sprachgebr. am angemessensten ist es indeß *τοῦτον δίδουαι* in der Bed. zu nehmen „Zutritt lassen, wirken lassen,“ wobei dann *ὁργή* der Zorn Gottes ist. In dieser Bed. ist *τοῦτον δίδουαι* ganz gewöhnlich, während die andern beiden Bedeutungen unerweislich sind. Joseph., *Archaeol.* I. XVI. c. 11. §. 6. sagt *τῷ ἐνδοιασµῷ τοῦτον δίδουαι*. Eph. 4, 27. steht *τ. διαβολῇ τοῦτον δίδουαι*. Vgl. auch Luc. 14, 9. *Πλὴν, de ira cohibenda*, c. 14. hat sogar gerade in Bezug auf den Zorn

vielfache Redensart: *אי די מרס תולדותי אורי* (c. *אורי*) *די-דאסן תולדות*. Sonst auch *מאמר דינאמי אדמוניס*, *אידן*, *Comm. 1. 3. c. 6.* Auch im Rabb. läßt sich dieser Sprachgebr. nachweisen. Berach. c. 4. heißt es: *א מהא מרס נא* „was ist die Veranlassung zu diesem Gebete?“ Der Sinn des *אורי* demnach, der Christ solle ruhig abwarten, was Gott selbst zum Schicksal der Unschuld und zur Strafe des Bösen thun werde. Die alttestamentl. Stelle ist 5 Mos. 32, 35.

20. Der *אורי* steigert noch die Pflichten des Christen in Bezug auf Feinde: „Nicht mit nicht rächen sollen sich, sondern Liebe erweisen.“ Der bildliche Ausdruck ist aus *Ezechiel 24, 21, 22* entlehnt. *עפרין* und *תולדות* ist Bild für Wohlthaten. *דרינאנדי קohlen* sind Bild des Schmerzes. Bei dem Rabb. kommt in diesem Sinne die nach *Ps. 9, 6. 18, 9.* gebildete Redensart *אורי אורי נא* „Kohlen und Blige Jemandem geben“ vor. So heißt es auch in *Consensus Hariri, Cons. V. p. 175.* ed. Schult.: *ورعني ومضي وأودع قلبي جمر الغضا*

„er nahm von mir Abschied und ging und ließ in meinem Herzen glühende Kohlen der Tamariske (die lange Feuer hält) zurück.“ Im Arabischah, *Vita Timuri*, ed. Gol. p. 126, und sonst öfter kommt *شوي* und *کوي* mit *قلب* verbunden vor: „das Herz braten und brennen,“ für: „Schmerzen verursachen.“ Ja noch mehr stimmt die Redensart 4 *Ezra 16, 54.* mit der unsrigen: *ne noget poeas se peccasse, nam carbones ignis sombure super caput eius, qui se in Dominum Deum peccasse negaverit.* In *Pirke Ab.*, c. 2, §. 10. sind „Kohlen der Weisen“ so viel wie „schmerzende Stichelreden: *אורי אורי נא* *אורי אורי נא* *אורי אורי נא*. Nun kann der Ausdruck so verstanden werden, als würde auf diese Weise das Strafgericht des Bösen erhöht. So verstehen es *Chrys.*, *Theod.*, *Theoph.*, *Phot.*, *Brot.*, *Cameron.*, *Wetst.* u. A. Die Aeltesten verbinden indeß den folgenden V. so damit: „allerdings kommt dadurch über den Bösen ein größeres Strafgericht, doch soll dies nicht der Beweggrund für deinen Liebeserweis seyn, sondern du sollst zur Absicht haben, das Böse durch das Gute zu besiegen.“ Richtiger wird es aber seyn, wenn wir die glühenden Kohlen als das Bild des peinigenden Gefühls der Beschämung ansehen, welches Gefühl

Person, welcher man mittheilt. — *Φιλοξενία*. Durch diese schöne Tugend der ersten Christen wurde die brüderliche Gemeinschaft ungemein gefördert. Der Ap. hielt sie so hoch, daß er sie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1. Tim. 5, 19. Tit. 1, 8.

W. 14. Benehmen der Christen gegen die Draußen. Vgl. das Gebot des Herrn, Matth. 5, 44. Chrys.: *ὅρα ὅσα ἐνταῦθα γίνονται τα καλὰ. κ. οἱ μισοῦσιν αὐτοὺς καὶ ὁ παρὰ τοὺς αὐτοὺς ἔχοντες, καὶ ὁ θεὸς δοξασθήσεται κ. ἡ διδασκαλία, κ. τ. πεπλανημένη γένησεται πρὸς τὴν αἵρεσιν ἢ τὴν φιλοσοφίαν.*

W. 15. Infinitiven statt Imperat. C. Ann. zu W. 2. Chrys.: „Man sollte meinen, daß sei eben nicht schwer, mit Andern sich zu freuen. Es ist aber schwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Mensch, wenn er den Freund im Elend sieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Glück unsers Freundes nicht nur nicht neiden, sondern sogar sich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen soll.“ — Ja wohl gehört auch eine höhere geistige Liebe dazu, den Wechsel aller unserer Stimmungen überhaupt dem Zustande des christlichen Mitbruders anzupassen. Ein fortdauerndes und ächtes Zartgefühl ist nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

W. 16. Orig., Theod., Chrys., Ambr.: „geht einer auf den Zustand des Andern ein, um zu empfinden, wie euch zu Muth seyn würde!“ Dann wäre dasselbe wie W. 15. gesagt. — Def., Eras m. u. A.: „denkt von Andern eben so wohl als von euch!“ Für sich hat diese Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zusammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkl. nicht zu erwähnen, spricht der Sprachgebrauch dafür, daß *το αὐτο φρονεῖν* heißt „einmüthig seyn“, 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches soviel als: *το ἐν φρονεῖν* in Phil. 2, 2. Statt *εἰς ἀλλήλους* steht sonst *ἐν ἀλλήλοις* Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben so bei Dion. Halik. Antiqu. R. 1. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieser Erkl. schließt sich der Satz an das Folgende, insofern der größte Feind der Eintracht die Hoffahrt ist. — *Ἄλλα τ. ταπεινοῖς συναπαγ.* *Συναπαγεσθαι τινι* heißt „sich

or, dann könnte man vergleichen: 1 Thess. 5, 10. *Quis... caro torpet, stimulis opus habet, solus autem est spiritus fervor, qui nostram pigritiam corrigit. Quonquam Dei donum est, haec tamen partes inlinguntur fidelibus, ut torpore excedo, flammam divinitus accensam concipiant, sicuti ut plurimum contingit, spiritus impulsus nostra incuria suffocari et extinguí.* — T. *κρυψ* δοῦλ. Die Lesart *κρυψ* hat die meiste äußere Auct. für sich. Es wäre nur einzuwenden, daß das gewöhnlichere dem ungewöhnlicheren *καρπ* untergeschoben worden wäre, allein man kann auch sagen, daß Jemand dem *πνεύματι* *θεοῦ* eine Einschränkung oder auch eine Erweiterung beifügen wollte, oder aber es könnte auch die abgekürzte Schreibung von *κρυψ* falsch gelesen worden, und auf diese Weise der Ausspruch durch das *καρπ* d. in einen locus communis verwandelt worden seyn. Die inneren Gründe für beide Lesarten wiegen sich auf. Wenn *καρπ* steht, so kann es sich auf Vorhergehende beziehen und der Sinn seyn „nehmet jede Gelegenheit wahr.“ Allein in dieser Bed. ist doch *καρπ* *δουλεύειν* ungebrauchlich, oder es kann — was dann wohl das Beste ist — zu dem Folgenden vorbereiten. *Καρπ* d. könnte auch das *θεοῦ* *κρυψ* einschränken; dies wäre aber hier matt, wiewohl anderwärts P. diesen Rath giebt, Eph. 5, 6, auf jeden Fall hat es die Bed., in der sonst vorkommt *ἀπολουθεῖν τοῖς καρποῖς*, Pol. 16, hist. 28, 6, 7. Wenn *κρυψ* steht, so kann es den Gegenstand noch bestimmter bezeichnen, auf den die *σπουδή* und das *πνεῦμα* *θεοῦ* sich bezieht. Da nun die äußere Auct. überwiegend für *Κρυψ* ist, und kein innerer Grund dagegen, so nehmen wir diese Lesart auf. Der Ap., bei seinem Feuer, drückt öfters durch mehrere getrennte Sätze aus, was er hätte durch einen sagen können.

B. 12. Verhalten der Christen im Druck: „Freudigkeit in Aussicht auf des Herrn Hülfe; Standhaftigkeit durch des Herrn Kraft, eine allezeit siegende Waffe; das Gebet ohne Unterlaß.“ — Es mag mit dem vorigen B. die unbemerkte Ideenverbindung statt finden: Wo feurig für den Herrn gewürkt wird, fehlt es nicht an *Μῆψις*.

B. 13. *Ἄγιοι* sind die gottgeweihten Mitglieder der geistigen Theokratie. *Κοινῶν* „mittheilen“ mit dem Dat. der Sache oder

Person, welcher man mittheilt. — *φιλοξενία*. Durch diese schöne Tugend der ersten Christen wurde die brüderliche Gemeinschaft ungemein gefördert. Den Ap. hielt sie so hoch, daß er sie den Dienern der Kirche zur Bedingung ihres Amtes machte, 1. Tim. 5, 10. Tit. 1, 8.

B. 14. Benehmen der Christen gegen die Draußen. Vgl. das Gebet des Herrn, Matth. 5, 44. Chrys.: *ὅρα ὅσα ἐνταῦθα γινέσθαι το καλὰ. κ. σοὶ μισθὸς μελλῶν κ. ὁ κεραισμός ἐλευθέρων, καὶ κέρτος ἀποσπένεται διωκτῶν, καὶ ὁ θεὸς δοξασθήσεται κ. ἡ διδασκαλία. κ. τ. πεπλανημένος γνησεται πρὸς ἐνδεσθεῖαν ἢ σὴ φιλοσοφία.*

B. 15. Infinitiven statt Imperat. S. Anm. zu B. 2. Chrys.: „Man sollte meinen, das sei eben nicht schwer, mit Andern sich zu freuen. Es ist aber schwerer als mit Andern zu weinen. Denn dies thut ja auch der natürliche Mensch, wenn er den Freund im Elend sieht. Es gehört aber Gnade dazu, wenn man dem Blick unsers Freundes nicht nur nicht neiden, sondern sogar sich von ganzem Herzen darüber mit ihm freuen soll.“ — Ja wohl gehört auch eine höhere geistige Liebe dazu, den Wechsel aller unserer Stimmungen überhaupt dem Zustande des christlichen Mitbruders anzupassen. Ein fortdauerndes und ächtes Jartgefühl ist nur bei einem großen Maaße von Liebe möglich.

B. 16. Orig., Theod., Chrys., Ambr.: „geht einer auf den Zustand des Andern ein, um zu empfinden, wie euch zu Muth seyn würde!“ Dann wäre dasselbe wie B. 15. gesagt. — Def., Eras m. u. A.: „denkt von Andern eben so wohl als von euch!“ Für sich hat diese Erkl. nur, daß alsdann der Satz mit dem Folgenden genau zusammenhängt, allein die Gegengründe gegen jene beiden Erkl. nicht zu erwähnen, spricht der Sprachgebrauch dafür, daß *το αὐτο φρονεῖν* heißt „einemüthig seyn“, 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. Röm. 15, 5., welches soviel als: *το ἐν φρονεῖν* in Phil. 2, 2. Statt *εἰς ἀλλήλους* steht sonst *ἐν ἀλλήλοις* Mark. 9, 50. Joh. 13, 35. Röm. 15, 5. Eben so bei Dion. Halik. Antiqu. R. l. IV. c. 20. p. 250. ed. Huds. Auch bei dieser Erkl. schließt sich der Satz an das Folgende, insofern der größte Feind der Eintracht die Hoffahrt ist. — *Ἄλλα τ. ταπεινοῖς συναπαγ.* *Συναπαγεσθαι τιν* heißt „sich

mit Jemand fortführen, fortreißen lassen, fortgehen, tropisch im bösen Sinne: „sich durch eine Sache hindurch (vom rechten Wege abreißen) lassen,“ so Gal. 2, 18. 2 Petr. 3, 17. Es kann nun *ταπεινός* das Adj. Mascul. seyn, und damit *ἀνομιή* in der eigentlichen Bed. verbunden seyn. Dann wäre der Sinn: „läßt auch mit den *ταπεινός* (dies wären die verachteten Christen) vor Gesicht schleppen.“ So Koppe, Schleiden, Stolz. Man würde indef. der Gegensatz zu dem *ἐν ἡμῶν ὁμοίᾳ* sehr gezwungen seyn. Andere nehmen es in der ungeeigneten tropischen Bed. aber im guten Sinne, sie erklären *ταπεινός* „die Demüthigen,“ und der Sinn wäre dann: „laßt durch die Demüthigen auch zur Demuth leiten.“ So Grot., Limb., Ebr. Schmid. Da jedoch das Neutr. *τα ἡμῶν* vorausging, so ziehen es Andere, wie Calv., Beza u. A., vor, auch *ταπεινός* als Neutr. anzusehen, sie übersetzen dann, indem sie dieselbe tropische Bed. von *συνταγ.* beibehalten: „laßt von der Demuth auch leiten.“ Jedoch auch diesen zuletzt genannten beiden Auffassungen steht Manches entgegen. Es ist nämlich gar nicht erweislich, daß *συνταγ.* auch im guten Sinne „sich hinreißen lassen“ heißen könne. Auch bei Profanschr. heißt es dies nur im nachtheiligen Sinne, wie denn die Etymologie des Worts ebenfalls nur für diesen sprechen würde. Soll *ταπεινός* Neutr. seyn, so würde man statt dessen *ταπεινοφροσύνη* erwarten; soll es Masc. seyn, so wäre der Ausdruck unnatürlich, denn natürlich wäre es doch nicht, wenn J. die Nachahmung der Demüthigen statt des Strebens nach Demuth empfähle. Geräthener dürfte es seyn, *συνταγοῦμαι* hier in der Bed. von *συμπούρωμαι* zu nehmen, wie es Hesych. erklärt, jedoch ebenfalls tropisch vom Umgange mit Jemandem zu verstehen. *Ταπεινοί* können alsdann diejenigen seyn, denen nicht besondere Geistesgaben verliehen sind. Es konnte vielleicht den begabteren Christen der Dünkel blenden, mit solchen schwächeren Christen nicht Gemeinschaft haben zu wollen. Eben so verstehen das *συνταγ.* Chrys., Erasmus, Clarus, Zeger u. A., das *ταπεινοί* aber verstehen sie von Armen, Verachteten.

B. 17. *Μη γινασθῆς ὁ ὅλος κτλ.* S. zu Cap. 11, 25. Wer nicht gern die Meinungen der Brüder hört, wer in allem sich selbst rathen will, der kennt nicht das Band der Vollkommenheit und störet die Eintracht. Man kann vom niedrigsten Christen noch

etwas leidet. — *ἡμεῖς οὖν οὕτως ἔσμεν ὡς ἐξ ἑαυτοῦ*.
 Indem der Christ das Böse von der Seite der göttlichen Zulassung,
 und insofern als Schöpfung Gottes betrachtet, wird es ihm leichter,
 es mit Gelassenheit zu ertragen. Der Friede, welchen diese Ge-
 lassenheit mit sich führt, ist erhebender als das Gefühl der genoss-
 enen Noth. — *ἡγοροσμεν ὡς*. Die Stelle ist aus
 Ezechiel 3, 4. *ἡγοροσμεν* wie *prospicio* heiße im Lat. sowohl
 als im Heb.: für etwas sorgen. *Ἐννομῶς* nach dem hebr. *עַל-
 הַדִּין*: „nach dem Urtheile.“ Der Christ soll, soweit sein
 Gewissen es erlaubt, so wandeln, daß auch die Welt seinen
 Ruf annehme (1. Cor. 10, 32.). Aus dem Sehen gegriffen, ist das
 nach Tertullian die Früchte von solchen Christen sagen läßt:
bonus vir, bonus homo, tantum quod Christianus.
 (Fort. Apol. c. 8.)

2. 18. Der Christ soll nicht Anstoß suchen, er soll nicht durch das, was nicht aus dem christlichen Geist gekommen ist, Anstoß veranlassen. Daher spricht der Erzbischof den *μακαριονος* für Iteb diejenigen, die um seines Namens willen verfolgt werden.

B. 19. Diese Ermahnung schließt sich an die vorige. Am uns zu rächen, sollen wir mit der Welt nicht in Kaffeebuden gerathen. Die Rache sollen wir Gott anheimstellen. Es giebt zwei Etklärungsarten des *τοπον διδοῦαι τῇ ὀργῇ*. 1) *ὀργή* ist der Zorn der Widersacher. *Τοπον διδοῦαι* heißt: „aus dem Wege gehn.“ So Pel., Ambrosius, Bassi., Schöttg., Ammon. Im Rabh. heißt *עזב ינא* „weichen, aus dem Wege gehn.“ 2) *ὀργή* ist der eigene Zorn. *Τοπον διδοῦαι* heißt nach dem Lat. *spatium dare rei*: „aufschieben.“ So Vos, Eurenh., Koppe. Für den Gebrauch des *τοπος* könnte man Weish. 12, 20. vergleichen. Dem Sprachgebr. am angemessensten ist es indeß *τοπον διδοῦαι* in der Bed. zu nehmen „Zutritt lassen, wirken lassen,“ wobei dann *ὀργή* der Zorn Gottes ist. In dieser Bed. ist *τοπον διδοῦαι* ganz gewöhnlich, während die andern beiden Bedeutungen unerweislich sind. Josephh., *Archaeol.* I. XVI. c. 11. §. 6. sagt *τῷ ἐνδοιασµῷ τοπον διδοῦαι*. Eph. 4, 27. steht *τ. διαβολῇ τοπον διδοῦαι*. Vgl. auch Luc. 14, 9. Plut., de ira cohibenda, c. 14. hat sogar gerade in Bezug auf den Zorn

am Ende, den Widersacher der Ehre wider zu setzen, auf die Länge kein Nachtheil, hat's der einen, so gleich lebenden, gelassen, inderthat sich verzeihenden und ausruhenden, siehe wider stehen kann. Gerade dasselbe wird machen B. 21, ohne Rath, es sagt: Sehr trefflich erklären diesen B. auf die angegebne Weise Aug. de doct christ. l. III. c. 16. und Hieron. ep. 120. ad Hedib.; ed. Voll. (150. in den andern Ausgaben) an. 1. Eben so verstehen den Cap. XIII. Hamb. u. Graam. Carolus u. B.

B. 21. "Söhnen und Töchtern, die in der Welt sind, und die in der Welt werden, denn das ist die Welt, wenn man aus der Welt ferneht eines himmlischen Landes und himmlischen Loffen und die jene Leidenschaften gleichsam zu. Aber wir besagen das B. durch das Gute, wenn wir den Widersacher durch uns selbst ferneht selbst zur Gelassenheit bringen." (1.)

Capitulum XII.

Inhalt.

Ermahnung zur Unterwerfung unter die Obrigkeit, weil dieselbe von Gott geordnet sei, verbunden mit der Ermahnung überhaupt einen himmlischen Wandel zu führen und namentlich der Liebe sich zu befleißigen.

B. 1. Der Ap. ermahnt die Christen der Obrigkeit unterthänig zu seyn, wie sich ähnliche Ermahnungen auch Tit. 2, 1. 1 Petr. 2, 18. finden. Es waren dieselben in jener Zeit für die Christen sehr wichtig. Theils konnten nämlich die Neubekehrten, da der Geist Christi sie in eine ganz andere geistige Ordnung der Dinge einföhrete, da sie sich nummehr zu Freunden, Aeltern, Mitbürgern in einem andern Verhältnisse als früher erblickten, ja auch im Gesangsatz zu den weltlichen Verhältnissen und Lebensweisen oft kämpfend auftreten mußten, sie konnten durch alles dieses sich überhaupt zu einem die alte Ordnung der Dinge umstößenden, über-

müßigen Geistes nachlassen lassen. Wir können, wie die Heiden
 mutheten auch bei der Umwandlung ihrer Zeit solchen Freithum
 vorzuziehen hatten. Außerdem sahen die Christen jener Zeit, weil
 sie unter weltlicher Obrigkeit standen, sich oftmals genöthigt, wo
 ihr Gewissen es gebot, den Befehlen derselben zu widerstehen.
 Theils gab ihnen dies den Anschein empörender Gesinnung, wie
 sie denn auch von den Heiden als Feinde des Kaisers und armo-
 narchen vorgestellt werden (vgl. die Anschuldigung der Juden Apg.
 17, 18; theils konnte wirklich dadurch in ihnen der Wunsch er-
 zeugt werden, sich solcher Herrschaft zu entledigen. Dazu kam,
 daß wohl auch die Jüdenchristen antijüdischen Geist in die christ-
 lichen Gemeinden eintrachten, indem die Juden, nach 5 Mos. 17,
 15, einen jüdischen Herrscher verlangend, stets gegen die römische
 Macht sich auflehnten (Joseph., Archael. l. XVII. c. 2, §. 4.
 Sueton., Claud. c. 25.), und politisch-religiöse Schwärmer er-
 zeugten, wie den Judas von Gamala. Das wahre Christenthum
 aber strebt nicht nach äußerer Entbundenheit und Freiheit, sondern
 nach Freiheit der Seele vom Joche der Sünde (vgl. die herrlichen
 Worte Tertullian's im Apol. c. 1.: nihil de causa sua [re-
 ligio christ.] deprecatur, quia nec de conditione miratur, scit
 se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos
 invenire, caeterum sedes, spem, gratiam, dignita-
 tem coelis habere). Und wenn gleich das wahre Christen-
 thum auch in den Herrschern den Despotismus nicht wird entste-
 hen lassen, so wird es doch in dem Christen, welcher nun einmal
 einem despotischen Exepter unterworfen ist, statt Widerstreben ge-
 gen das Böse zu erwecken, bewirken, daß auch dieses Joch, wie
 manches andere des Lebens, als von Gott getragen und zur
 Förderung des Seelenheils benützt werde. Auch hier heißt es
 dann: *νῦν ἐν τῷ ἀγαθῷ το κακόν*. Und lehete der Ap. eine
 solche Unterwerfung unter heidnische harte Obrigkeiten, wie viel
 mehr wird sie unter harte christliche Obrigkeiten statt finden müs-
 sen! — *ἡμεῖς ψυχὴ nach dem Hebr. für ἑκαστος*. —
Ἐπεταχέν „der Ausgezeichnete, Gewaltthaber,“ Matth. 6, 5.
 1 Petr. 2, 13. *οὐ ἐν ὑπεροχῇ κεμενοι* 2 Makk. 8, 11. —
 Theod.: *ἵστασιν μενοι, ὡς το ἀρχαι κ. ἀρχοῦναι τῆς τ. Θεοῦ*
προμηθείας ἐξηγήσαν ὁ θεὸς ἀποστολός, οὐ το τον δέμα
ἢ τον δέμα ἀρχεν. οὐ γὰρ τ. Θεοῦ χειροτονια τ. δέμας ἢ

ἔσονται, ἀλλὰ αὐτῇ ἡ τ. ἡγεμονίας αἰσχρονομία. (ἐν ἡγεμονίᾳ) — καὶ ὡς δεῖσιν ἀρχοντας πάντας τοὺς δαίμονας — καὶ οὐκ ἔστιν ὁ πλῆγμα λούοντας βουλευόμενος. καὶ οὐκ ἔστιν ἀνεπαρκὴς γὰρ οὐκ ὀφείλει. Chrys.: „Der Herr sagt nicht: Demüthiget euch, die ihr mit Christo herrschen, unterwerft euch nicht den Königen? Der Ap. erklärt, insofern es dies thut, unterwirft es sie nur Gott.“ Das δε bezeichnet nur das eigentliche Gehorsam; ὅπως sind „die wirklich Gehorsamen.“

B. 2. Ταυτοῖς κριμα λ. Aehnlich in 2 Petr. 2, 1. Geht wohl darauf, daß es schon in der Ordnung der Dinge liegt, daß jeder Aufrührer seine gebührende Strafe mit sich führt. — Κριμα λ. ist nach dem hebr. עָנַשׁ מִצָּרָה „Strafe leiden.“

B. 3. Schon Aug. bemerkt, die heidnische Obrigkeit sei doch nicht so beschaffen gewesen, daß sie das himmlische Gut gelobt habe, ταυρος sei daher die Märtyrerkrone. Chrys. Joh., Zeger u. A. Allein P. spricht nur von dem Verhören der Obrigkeit zu demjenigen, was auch dem Christen Sünde war, wie namentlich die Empörung. — Setze sich der Christ solchen unchristlichen Sünden hin, so könne ihn sein Christenthum nicht schützen.

B. 4. Auch bei diesem Sage muß man an die Beziehung denken, die dem Ap. vorschwebte, nämlich auf Ruhestörer. Bei solchen übe die Obrigkeit ihr Recht als ein göttliches aus. Das Schwert ist Insigne des Herrschers. Bei den Talmudisten: מֶלֶךְ מֵצֵד מִצָּרָה „der König, der das Schwert trägt.“ Bei den alten Römern trug der Victor das Beil vor dem Dictator, dem Consul u. s. w. Die Kaiser trugen einen Dolch als Zeichen über Leben und Tod (Sueton., Galba c. 11. Tacit. Historiar. I. III. c. 68.), auch trugen diesen Dolch die praefecti praetorio, und obersten Kriegsanführer. — Ὀφρῇ ist hier „Strafe.“

B. 5. Von beiden Seiten wird der Christ zum Gehorsam gegen die Obrigkeit angemahnt, von Seiten der ihr von Gott verliehenen Macht zu strafen, und von Seiten seines eigenen Gewissens, welches ihm diesen Gehorsam als unerlässliche Pflicht vorstellt. So sollen die Knechte um ihres Gottes willen die Gebote ihrer Herrn thun, Eph. 6, 6.

13. 6. Das *τελεῖτε* kann Imper. oder Indic. seyn. *Λειτουργοὶ γὰρ ὑμεῖς*. Es giebt eine zweifache Auffassung dieses *Λειτουργοὶ*. Man kann *Λειτουργοὶ* im engeren Sinne von den Magistratepersonen verstehen, *αὐτο τοῦτο* ist dann das Amt derselben. *Ἰσοῦ αὐτῶν* ist Prädicat und *Ἰσοῦ* soviel als *ἀπὸ Θεοῦ*. Die Magistratepersonen sind göttlich eingesetzt, und sind gerade zu diesem Gesetzt da. Das *τελεῖτε* würde dann als Imp. zu nehmen seyn. So Rapp. Diese Erklärung hat Manches für sich. Sie paßt sehr wohl in den Zusammenhang und motivirt die Aufforderung zur Zahlung des Zolles. Sie war um so eher nöthig, da die Juden nicht nur überhaupt von den *τελωναῖς* sehr gering dachten wegen der vielen Unterschleife derselben, sondern auch wirklich Bedenken trugen einer heidnischen Obrigkeit Zoll zu geben. (Matth. 22; 17. Judas von Gamala lehrte nach Joseph., Archael. I. XVIII. c. 1.: *τῇ ἀποτιμῇ οὐδὲν ἄλλο ἡλιθιωτέρως δουλεύειν ἐπιτρέπει*); auch läßt sich dann das *εἰς αὐτὸν ποῦν* leicht erklären. Allein *Λειτουργοὶ*, ohne weiteren Zusatz, kann doch nicht wohl gleichbedeutend mit *τελωναῖς* seyn; auch erscheint es hier allerdings unnatürlich das *Ἰσοῦ εἶναι* als Prädicat zu betrachten und zu übersetzen „sie sind von Gott eingesetzt.“ Vorzüglicher ist daher die gewöhnliche Erklärung, nach welcher *Λειτουργοὶ Ἰσοῦ* Prädicat der Magistratspersonen überhaupt ist, als welche Werkzeuge Gottes sind, Gerechtigkeit auf der Erde zu erhalten, das *αὐτο τοῦτο* ist das *Λειτουργεῖν τ. Ἰεσῦ*. Auch bei dieser Auffassung der Worte ist es besser, *τελεῖτε* als Imper. anzusehn. Die Ermahnung war nothwendig, denn es herrschte in jener Zeit im ganzen römischen Reiche Veruntreuung bei den Zöllen und Abgaben überhaupt. Destomehr stachen in dieser Hinsicht die Christen ab, wenn sie, die doch Feinde der Heiden waren, in den Abgaben eine solche Treue offenbarten, daß Tertull. sagt, was die Römer bei den Christen an Tempelabgaben verlorren, gewönnen sie durch die Gewissenhaftigkeit der letzteren bei den Zöllen (Tert., Apolog. c. 42. in fine). Und zwar geschah dies selbst unter heidnischer Obrigkeit, unter einem Claudius, Nero u. A.!

13. 7. Der Christ unterwirft sich jeglicher menschlichen Ordnung, die nicht wider die göttliche streitet. Vortrefflich spricht dies Tatian mit Beziehung auf unsre Stelle aus, *contra Graecos*

c. 4. p. 246. ed. Bened. Ἡ μὴ τοῖς τινοῖς νομιζομένοις ἀπορροῖ-
σθαι βουλομαι; τίνος χάριν καθάπερ ματαίωτος μεμνη-
μαι; προστατται φοροῦς τελεῖν ὁ βασιλεὺς; ἐτοιμος παρα-
χῆν. δουλεύειν ὁ δούλος τοῦ κ. ὑπαρχοῦν; τῶν δούλων γε-
νωσάντων. τον μὲν γὰρ ἀνθρώπων ἀνθρώπων τῶν γε-
νησέον, φοβητῶν δὲ μόνον τον θ. Πᾶσι hat man
nicht auf alle Arten von Obrigkeiten zu beziehen, wie Melch.
Grot. u. A. wollen, sondern auf alle Arten von Menschen.
Ὁφείλη die Schuld, τροπικῶς: die Pflicht. Τῷ τον φορῶν per
attract. statt ᾧ τον φορῶν ὁφείλεται ταύτῃ τον φορῶν. Τέλος
bezeichnet eigentlich die Abgaben für Baaren, φορῶς ebenso wie
κῆρυκος (Matth. 17, 25.) für Personen und Grundbesitzung; sonst
werden auch beide Worte verkauft. Φορῶς und τιμὴ gehören
beide den Höheren, die uns vorgesetzt sind, τιμὴ denen, die nicht
eben uns vorgesetzt sind.

V. 8. So wie schon die letzteren Worte des vorigen Verses
nicht mehr so ganz speciell sich auf die Obrigkeiten bezogen, so
geht P. hier ganz in das Allgemeine über. Er will zeigen, daß
die rechte lebendige Liebe die Lehrmeisterin aller Pflichten ist. Die-
sen Gedanken knüpft er geistvoll an das Vorige an, indem er er-
mahnt, keine Pflicht ganz unerfüllt zu lassen, außer die der Liebe,
weil wir diese nie in ihrem ganzen Maaße erfüllen können. Treff-
lich sagt Aug. (Ep. 62. ad Coelest.) zu diesen Worten: sem-
per debeo charitatem quae sola etiam reddita semper detinet
debitorem. Redditur enim cum impenditur, debetur autem
etiam si reddita fuerit, quia nullum erat tempus quando im-
pendenda iam non sit, nec cum redditur amittitur,
sed potius reddendo multiplicatur. Habendo enim
redditur, non carendo. Et cum reddi non possit nisi ha-
beatur, nec haberi possit nisi reddatur, imo etiam cum red-
ditur ab homine, crescit in homine, et tanto maior acquiri-
tur quanto pluribus redditur. — Ὁ γὰρ ἀγαπῶν κτλ.
Alle Uebertretung geht hervor aus der Liebe zu uns selbst, die in
Gegensatz mit der Liebe Gottes an sich und Gottes in dem Nächsten
besteht. Liebe ist Ausleerung von sich selbst und Aufnahme des
andern in uns selbst, also vollkommene Vernichtung der Selbst-
sucht, darum ist sie auch die Erfüllung aller Gebote. Gal. 5, 14.
Matth. 22, 39, 40. 1 Tim. 1, 5. Jak. 2, 8.

B. 9. *Ἀναγαλμαὶ* und *συναγαλμαὶ* heißt: mehrere Zahlen in eine zusammenfassen, also: mehrere Dinge in eins fassen.

B. 10. Wie *ἡ ἀγάπη* im N. T. die Bedeutung hat „ein Gebot erfüllen“, so hat auch *ἡ ἀγάπη* die Bedeutung „die Vollziehung, die vollkommene Beobachtung.“ Verwandt sind die Prädicate, welche die Liebe 1 Tim. 1, 5. und Joh. 2, 8. erhält. R. Atibha nannte ähnlicherweise das Gebot 3 Mos. 19, 8. *הַיָּהוּדָה הַגָּדוֹל* „der große Jubelgriff.“ Chrys.: „Es wollen wir uns denn lieben, und so auch den, der uns allermest geliebt hat, Gott. Menschliche Liebe ist voll Eifersucht und verlangt nur Liebe für sich. Gott aber spricht: Laß mich mit dir wettschlagen, wer die Menschen am meisten lieben wird. Je mehr du sie liebst, desto mehr liebst du eben dadurch auch mich.“

B. 11. Der Ap. fügt einen wichtigen Grund für den Eifer der Christen in der Liebe hinzu. Mit jedem Tage komme das Ende der zeitlichen Weltordnung näher heran, wo Christus erscheinen werde, desto ernster müsse der Christ in seinem Wandel werden. — *Καὶ τοῦτο* erklärt Theod. gut: *καὶ μάλιστα*, wie im lat. *idque*. Ganz entsprechend ist Hebr. 10, 25., wo ebenfalls eine Ermahnung noch erhöht wird durch den Grund der baldigen Erscheinung Christi: *καὶ τοσούτω μᾶλλον, ὥστε ἀλείψετε ἑαυτοὺς ἑκαστὸν τὴν ἡμέραν*. — *Εἰδέναι* heißt hier „erwägen, bedenken“, wie Apg. 23, 5. — *Ὡς* ebensoviel wie *καίτοι*. — Der Schlaf, der Zustand gänzlicher Ermattung und Trübheit der Erkenntnis, ist dem Ap. öfter (1 Thess. 5, 6. 1 Kor. 15, 34. Eph. 5, 14) das Bild des Lebens ohne Christo. Diese lange Nacht, die über dem Erdball lag, wurde bei der Erscheinung des Erlösers auf Erden zum Dämmerlicht, bei seiner zweiten Erscheinung wird sie zum hellen Tageslichte (anderwärts, wo bloß der Wandel der Gemeinde Christi dem der Welt gegenübergestellt wird, heißt es geradezu, daß die Jünger Jesu aus der Finsternis zum Licht gekommen sind; Eph. 5, 8, 11. 1 Petr. 2, 9. Joh. 8, 20, 21.). Es ligte sich aus dem Rabb. der Terminus „Morgengraue des Messias“ vergleichen, womit sie die Zeit seiner Erscheinung benennen: *הַיָּהוּדָה הַגָּדוֹל*. Jalkut Schimeoni, Th. II. f. 26., Schöttg. Horae, II, 667. Seit der ersten Zeit, wo die Gläubigen um ihren

ihren Messias sich sammelten, war bis zur Zeit, wo Paulus dies schrieb, schon eine Reihe von Jahren verstrichen, es war, wie Paulus meinte, der völlige Tagesanbruch schon sehr nahe. — Wir finden hier bestätigt, was auch aus mehreren andern Stellen hervorgeht (Phil. 4, 5. 1 Theff. 5, 6. Offb. 22, 12.), daß die Apostel die Ankunft des Herrn bald erwarteten. Die Ursache dieser Erwartung der baldigen Wiedererscheinung könnte in der allgemeinen Erfahrung liegen, daß das hoffende Gemüth den Gegenstand seiner Hoffnung sich in der Nähe denkt, wie denn auch die Propheten den Anbruch des messianischen Reichs immer als ganz nahe schilderten. Wahrscheinlicher ist es indeß, daß die Beschaffenheit der alttestamentlichen Weissagungen dazu Veranlassung gab. Die Propheten hatten herrliche Gemälde der messianischen Zeit und ihrer Segnungen entworfen. Was sie in ein Gemälde zusammengedrängt hatten, sollte, nach der Absicht Gottes, nur in allmählicher Entfaltung eintreten bis zu jener Vollendung hin am Ende der Zeit. Dann verkündigt Christus ein Wiederkommen und eine Verherrlichung. Theils die Erfahrung, theils die Reden Christi hatten die Apostel darüber belehrt, daß die Verherrlichung oder vielmehr die vollendete Entfaltung des Messiasreiches nicht zugleich mit seinem Eintritt in die Welt gegeben sei; schwebten ihnen nun aber noch immer die alttestamentlichen Weissagungen vor, so war es natürlich, daß sie wenigstens meinten, es werde nicht allzuweit hinausliegen. — Σωτηρία, vergl. zu 8, 24. und 23.

B. 12. *ἡσπια* steht hier nicht für *ἡσπια τ. νυκτιος* sondern nur bildlich. Der Sinn ist: Die Dunkel der Sünde und des Elendes, die uns umhüllen, so lange Christus noch nicht erschienen ist, werden bald aufhören, schon jetzt fängt gleichsam der Tag an anzubrechen und jene Dunkel zu verschrecken. So müssen denn auch wir Kriegeswaffen tragen, welche dem Lichte des Tages entsprechen. Dann, wenn Christus unser Herr erscheint, wird alles Heiligkeit und Liebe seyn, so ziemt es uns denn auch jetzt schon solche Waffen anzulegen.

B. 13. Am Tage scheut man sich Unzucht und offenbare Sünde zu treiben (Crasm.: *nox vacat pudore*). Die meisten Ausleger, Theod., Pelag. u. A., geben daher diesen Sinn

Pauli an: „Laßt uns nicht mehr den Sünden uns hingeben, wie wir früher meinten unter dem Schirme der Nacht dies thun zu können, sondern laßt uns so der offenbaren Sünden uns enthalten, als lebten wir bloß im hellen Tageslichte.“ Doch dieser Sinn ist sehr matt. Besser werden wir *hysqa* hier tropisch als Bezeichnung des sittlichen Lichtreiches ansehen. Belege für die von Paulo genannten sündlichen Sitten der Heiden, s. in Meiners, Ueber den Verfall der Sitten der Römer; dagegen halte man die herrlichen Gemälde christlicher Mäßigung im irdischen Genuße, der, wo er statt findet, durch Erheben der Seele zum Himmlischen, durch geistliche Gespräche und Gesänge, geheiligt wird, s. Tertull., Apolog. c. 39, vgl. Minut. Fel. Octav. c. 12. §. 5, 6. Indem der Heide Cécilius hier die ihm so traurig erscheinende Enthaltensamkeit der Christen schildert, und sie — da der natürliche Mensch nur sieht was die Christen von seinen Gütern entbehren, das Neue aber was sie im Verborgenen genießen, nicht kennt — wegen ihres freudlosen Lebens bedauert, setzt er hinzu: *ita nec resurgitis miseri, nec interim vivitis.*

2. 14. Wiewohl *ἐνδοξάσαι* *τινα* im Griechischen auch geradezu heißt „Jemanden nachahmen,“ so ist es doch wahrscheinlicher, daß *Π.* das Wort hier nach dem Hebr. gebraucht, wo *נָצַח* in tropischer Bedeutung heißt „von etwas ganz erfüllt werden.“ *Π.* fordert also zur innigen Gemeinschaft der Seelen mit Christo auf, Gal. 3, 27. steht derselbe Ausdruck. — *Σαρξ* ist hier gleich *σῶμα*, so sagt Joseph., Archaeol. l. XVIII. c. 13. §. 8.: *τρεπεσθαι ἐπὶ τ. συνήθη τοῦ σώματος προποταρ.*

C a p i t e l XIV.

I n h a l t.

Ermahnungen an die Heidenchristen nicht übermäßig sondern mit liebevoller Schonung den Judenchristen zu begegnen, welche sich aus Manchem ein Gewissen machten, was dem Heidenchristen unfänglich schien. Ein jeder solle nur suchen in seiner eigenen Uebersetzung recht fest zu werden.

V. 1. Es entsteht bei Erklärung dieses Cap. zunächst die Frage, von welcher Gattung die schwachgläubigen Christen gewesen seien, von denen der Apostel in diesem ganzen Capitel spricht. Die gewöhnliche Meinung, die sich auch am ersten aufdrängt, ist die, daß es Judenchristen gewesen seien, welche aus dem Judenthum in das Christenthum eine ängstliche Gewissenhaftigkeit mitgebracht hatten. Und zwar meinten Clem. Alex. und Aug., daß diese besorgte Ängstlichkeit nur auf den Genuß des von heidnischen Opfern übrig gebliebenen Fleisches sich erstreckt habe. Chrys. dagegen, Orig., Theod., Hier. meinen, ihre Gewissenhaftigkeit habe sich auf alle im Geseze verbotenen Speisen bezogen. Am richtigsten ist es wohl beides nicht zu trennen, indem der gewissenhafte Judenchrist, wenn er in einem Stücke ängstlich war, es leicht auch in dem andern seyn konnte. Aus V. 5. sehen wir, daß diese Parthei selbst gewisse Tage, die bei den Juden heilig geachtet wurden, heilig achteten. Eine gleiche Polemik und mit gleichen Waffen führt der Apostel 1 Kor. 8. Eine andere Ansicht jedoch über die hier vom Apostel geschilderten Schwachgläubigen, ist die, daß es asketisch gesinnte Judenchristen waren, welche aus besonderem Bestreben nach Reinheit schon im Judenthum überhaupt allen Fleischgenuß aufgegeben hatten. Diese Erklärung findet sich schon bei Pelag., bei Einigen die Eras m. bestreitet, und unter den Neueren ist sie von Koppe und Eichhorn (Einleit. ins N. T. V. III. S. 222.) vertheidigt worden. Allerdings ist es wahr, daß um die Zeit Christi unter den Griechen und Römern sowohl als unter den Juden viele ernster gesinnte Menschen, die eine besondere Reinigkeit anstrebten, sich des

Genußes des Fleisches überhaupt enthielten. Unter den Heiden verbreitete die damals aufblühende neu-pythagoräische Schule dergleichen asketische Gesinnungen, unter den Juden hatten theils die Essäer sich die Enthaltung vom Fleischgenuß zum Gesetz gemacht, theils gab es auch andere Juden, welche so strengen asketischen Grundsätzen folgten, wie denn Josephus (in vita sua, c. 3.) fromme jüdische Priester erwähnt, die sich nur von Feigen und Datteln nährten, und wie auch Banus, jener fromme Asket, der einst Lehrer des Josephus war, nur aus dem Gewächstreich sich nährte (in vita Ios. c. 2.). In der That finden wir schon unter den Christen der ersten Zeit Asketen gleicher Art erwähnt. Orig., c. Cels. l. V. c. 49. erwähnt solche die zu seiner Zeit lebten. In den *canones apost.*, canon L. werden die Geistlichen, welche bloß aus asketischen Rücksichten den Gebrauch des Fleisches und Weines vermieden, von denen unterschieden, welche diesen Gebrauch wirklich für sündlich hielten und diese letztern werden verdammt. Eines strengen christlichen Asketen geschieht auch in Mark Aurels Zeit unter den Märtyrern Erwähnung (Euseb., Hist. eccles. l. V. c. 3.). Derselbe wurde aber von andern Christen vermocht mit Dankagung die von Gott verliehenen Gaben zu genießen. Elem. Alex., Paedag. l. II. p. 148. ed. Sylb. erzählt, daß der Ap. Matthäus mit unter die Klasse der Asketen gehört habe. — Ungeachtet alles dessen hat es jedoch keine Wahrscheinlichkeit, daß die paulinische Polemik hier gegen eine solche asketische Parthei gerichtet sei. Die hier geschilderte Parthei wird als schwach im Glauben dargestellt, daß die andern hoffärtig auf sie herabblickten. Dies war nicht der Fall bei jenen Asketen. Nicht nur unter Heiden, und Juden wurden dieselben als Menschen einer höheren Ordnung angestaunt und bewundert, keinesweges aber verachtet, sondern auch unter den Christen wurden jene Asketen als Menschen angesehen, welche es sich mit besonderem Ernst angelegen seyn ließen, eine treue Nachfolge Christi zu beobachten. Auf der andern Seite fiel es auch jenen Asketen nicht ein Andere zu verdammen, welche sich nicht eine eben so strenge Lebensart erwählten als sie, vielmehr glaubten sie, daß nur Einige zu einer so besonderen Strenge berufen seien. Endlich würde P. hier, wenn er von Asketen spräche, sich gewiß nicht an die Nicht-Asketen mit Ermahnungen zur

Schonung und Milde werden, sondern jene Asketen selbst angreifen und es hart tadeln, wenn sie Andere verdammen, oder überhaupt sie strafen, wenn sie besonderer Werth auf eine solche Askese legten, wie er denn im Brief an die Kolosser gegen eine hochmüthige selbstgerechte Askese mit ernster Entschiedenheit spricht (Kol. 2, 21 — 23.). Hätte Paulus eingebildete Asketen vor sich gehabt, so hätte er sicher die Quelle ihrer Gesinnung angegriffen, und nicht bloß über die äußeren Verhältnisse sich verbreitet. —

Ἀσθενης τῇ πίστει. Derselbe Ausdruck findet sich 1 Kor. 8, 11, 12 in Bezug auf denselben Gegenstand. Der Heide konnte keine Bedenklichkeit dabei finden, wenn P. ihm lehrte, alles was Gott geschaffen habe mit Dank gegen den Geber zu genießen. Bei dem Israeliten gehörte aber ein längeres Leben im christlichen Glauben dazu, um allmählig in der Ueberzeugung sich immer mehr zu begründen, daß er mit dem Gesetze gar nichts mehr zu schaffen habe. Ist nun zwischen zwei Uebeln zu wählen, so ist es besser, aus mißverstehender Treue sich Sorge zu machen, als aus mißbrauchendem Leichtsinne sich über alles hinwegzusetzen; darum behandelt auch P. jene Schwachen mit so viel liebender Zartheit. —

Προσλαμβάνεσθαι heißt hier „zum Umgange zulassen,“ welches aber ex adiuncto soviel ist wie „liebepoll behandeln, sich jemandes annehmen.“ Vgl. E. 15, 7. Eben so dasselbe Verbum in den LXX. Ps. 65, 4. 63, 24. 1 Sam. 12, 2. Auch im späteren Griech. scheint *προσλαμβάνειν* geradezu „nachsichtig, liebepoll behandeln“ geheißen zu haben. Im Rufian, de non credendo calumn. c. 17. p. 147. ed. Reiz, T. III. findet sich die Stelle: *ὑπολαμβάνοντες οἱ κολακες τ. μισρακιδῇ τοῦ Ἀλεξάνδρου ἐπιθυμῶν.* Hier heißt *ὑπολαμψ.* offenbar „nachsichtig seyn, schmeicheln.“ Der Scholiast nun erklärt es durch *προσλαμβάνειν.* Krebs will es gleichbedeutend nehmen mit *ἀναλαμβάνω* und dieses in dem Sinne „bessern, umstimmen,“ in welchem Falle Gal. 6, 1. zu vergleichen wäre. Allein jene Bedeutung des *ἀναλαμβάνω* ist an die Præp. *ἀνα* geknüpft, welche mehreren Verben die Bedeutung des Verbesserns mittheilt (S. Wyttenb. Comm. in Plut., T. VI. P. I. p. 76.). Gewiß nicht im Geiste der Liebe Jesu und der Liebe Pauli bestritten Calov zu dieser Stelle diejenigen Lutheraner, welche aus diesem Ausspruche den Beweis führten, der Lutheraner dürfe den Calvinisten nicht

verküßern, wogegen Calov der Meinung ist, auch nicht einmal begrüßen dürfe man ihn, nach 2 Joh. B. 10. — *Μη εἰς διακρ. λογισμ.* kann dreifach erklärt werden. *Διακρινω* heißt „beurtheilen,“ danach könnte es heißen „nicht zur Beurtheilung der Gedanken,“ so daß P. das Richten verböte. So Ehrst., Aug., Grotius u. A. Im Hellenist. heißt aber auch das Med. *διακρινεσθαι παρὶ τιος* „sich streiten über etwas,“ danach könnte der Sinn seyn: „so daß ihr über (unwesentliche) Meinungen Streit beginnet.“ So Ambr., Erasmi., Beza, Zeger. Oder es kann *διακρινεσθαι* heißen „zweifelhaft seyn,“ danach könnte *διακρῖσις* heißen „die Bedenklichkeit.“ Es könnte nun aber unter Bedenklichkeit entweder die des Schwachgläubigen gemeint seyn, der in seinem Gewissen unruhig wird, oder die des Starkgläubigen, der zweifelhaft wird, ob er jenen als einen Bruder anerkennen solle. Auf diese letztere Weise faßt es der Syrer, Ehr. Schmid, Koppe auf, auf die erstere Luth., Eoc., Bengel u. v. A. Unstreitig ist es dem Zusammenhange am angemessensten zu übersetzen: „damit nicht etwa der Andere in seinen Ueberzeugungen irre werde, ohne doch Glaubenskraft zu besitzen, eurer Ueberzeugung zu folgen.“ Es ist dann erläuternd dazu B. 23. *Λογισμοί* kann in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Gedanken“ genommen werden. Uebrigens drückt sich P. concis aus; das *εἰς* bezeichnet die Folge: „so daß nicht daraus entstehen.“ Vgl. z. B. E. 6, 19.

B. 2. Diesen Vers führen besonders diejenigen für ihre Meinung an, welche an Asketen denken. Allein man kann auch leicht diese Worte auf die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Christen beziehen, bei welchen die Judenchristen lieber gar keine Fleischspeisen aßen, aus Furcht Unreines zu genießen.

B. 3. *Κρινειν* hier wieder gleich *κατακρινειν*. — Dadurch daß auch jener Schwachgläubige die Vergebung seiner Sünde und damit den Frieden Gottes erhalten hat, hat Gott ihn für den Seinen erklärt und ihm sich gnädig bewiesen, wie wollte nun der Mensch sich härter beweisen als Gott?

B. 4. *Στηνω* und *παύω* kommt sonst im N. T. in ethischer Beziehung tropisch vor „im Glauben sich erhalten und demselben untreu werden.“ In dieser Bedeutung würde indeß das folgende *στυγαι* nicht genommen werden können. Besser daher nehmen

wie hier die andere tropische Bedeutung an: „bestehen, für gerechtfertigt erklärt werden; verurtheilt werden.“ Es sind dann die häufig in den Psalmen vom Stehn und Fallen und Stehend- Erhaltenwerden durch Gott vorkommenden Bilder zu vergleichen, Ps. 40, 3. 56, 14. 116, 8. 31, 9. So wird im Arabischen عُفٍّ „festgegründet“ auch von denen gebraucht, die im Gerichte bestehen. — *Αυατος γαρ κτλ.* Gott als der oberste Richter kann erklären, daß er ins Reich Christi eingehen dürfe, auch wenn er noch jenen schwachen Glauben haben sollte, und die Menschen ihn deswegen für verworfen erklären sollten. *Θρυψ.:* οὐ γαρ ἔπαι ἀξια τοῦ μὴ κρινεσθαι ποιεῖ, 'δια τοῦτο κελενω μὴ κρῖναι ἀλλ' ἐπει ἄλλοτριος ἐστὶν οἰκητῆς, τοῦτ' ἐστὶν οὐ σὸς ἀλλὰ τοῦ Θεοῦ,' εἰτα παραμυθουμένου αὐτον παλιν, οὐκ εἶπεν, ὅτι πιπτει, ἀλλὰ τι; στηκει ἢ πιπτει. ἀν δε τοῦτο ἀν δε ἐκείνο ἦ, τῷ δεσποτῇ διαφερει ταῦτα . . . ταῦτα δε, εἰ μὴ τ. σκοπόν παλιν τ. Παυλου κατιδωμεν, βουλομενου μὴ προ καιροῦ τοῦ προσηκοντος ἐπιτιμασθαι αὐτους, σφοδρα ἀναξια τῶν χριστιανῶν τῆς κηδεμονιας ἐστιν. ἀλλ' ὅπερ αἰε λεγω, τ. γνωμην ἐξετάξουσιν δεῖ μεθ' ἧς λεγει.

B. 5. Hier zeigt es sich deutlich, daß B. von ängstlichen Judaisiren spricht, welche den Sabbath, den Neumond und andere jüdische Feste nicht aufgeben können (Kol. 2, 16. Gal. 4, 10.). Ganz gezwungen Koppe: Einige glaubten nur an gewissen Tagen, sich der Fleischspeisen enthalten zu müssen. Wollte man auch diesen Satz auf Asketen beziehen, so müßte man an horoskopische Bestimmungen der Tage denken. — *Παρα* wie häufig in der Vergleichung bedeutet den Vorzug. *Κρῖναι* möchte wohl hier beidemale in der Bedeutung zu nehmen sein „auswählen“, 2 Makk. 13, 15. Josephh., Archæol. I. XL. c. 3. §. 10. — *Πληρογορεῖν* auch bei Profanscribenten „erfüllen; bestimmt überzeugen.“

B. 6. *Ὠρορεῖν*, welches eigentlich heißt „auf etwas bedacht seyn“, hat hier die Bedeutung von *παράτηρεῖν*, das in der Parallelstelle Gal. 4, 10. steht. — *Ἐδχαριστεῖν* kann im engeren Sinne sich auf das unter den Juden und daher auch unter den ersten Christen gewöhnliche (1 Tim. 4, 3, 4. Justinus M. Apol., Tert. Apologeticus) Tischgebet beziehen, oder im weiteren

überhaupt auf die dankbare Gesinnung des Genießenden. Der Sinn ist: Das äußere Werk ist weder gut noch schlecht, es kommt bei allem auf die Gesinnung an.

B. 7. Der Christ lebt nicht mehr nach eigenem Gutdünken, er ist ein Knecht Christi (Röm. 6, 18.) geworden, was er daher auch thue das erwägt er vor seinem Herrn, und entstehen ihm dabei keine Gewissensrügen, so kann er es ohne Versuchung thun. —

Ζῆν εἰς heißt auch bei den Griechen „in steter Beziehung, Rücksicht auf Jemanden leben.“ S. oben zu E. 6, 10. Selbst seinen Tod, das wichtigste, erwägt der Christ nicht bloß in der Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf den Herrn. Davon giebt P. selbst ein so schönes Beispiel in Phil. 1, 23, 25.

B. 8. Großer, dem natürlichen Menschen fremder Gedanke! Das gesammte Seyn des Erlöseten hat zum Centrum aller seiner Bewegung, zum Strebepunkte alles seines Wollens — den Erlöser. — Εἰς εἰς von Jemandem abhängig, Jemandem zugehörig seyn, insofern unser ganzes Seyn in Beziehung auf ihn steht,“ vgl. 2 Tim. 2, 19.

B. 9. Nach äußeren und inneren Gründen ist ἀνοοῖ für Blossen des ungewöhnlichen εἶδος zu erklären, wie dies auch aus der dritten Gestalt ἀνεῖδος hervorgeht, welche ebenfalls Erläuterung des εἶδος ist. Auch das καὶ vor ἀνεῖδος ist, nach äußern und innern Gründen, für undicht zu erklären, und nur in Folge des Blossens ἀνοοῖ entstanden. Ζῆν könnte hier allerdings „auferstehn“ heißen, da im Hebr. häufig die Simplicia stehen, wo wir Composita setzen; allein dem paulinischen Lehrbegriff wird es angemessener seyn, wenn wir Ζῆν hier im emphatischen Sinne von dem Zustande der Verherrlichung des Erlösers verstehen. Der Koristus ist dann indefinit zu nehmen, von etwas früher Begonnenem und jetzt noch Fortdauerndem, „der erniedrigte Christus ist darum gestorben und zum verklärten, verherrlichten Leben gelangt.“ Vgl. Röm. 6, 10. Seit dies Erlösungswerk vollendet ist, ist Christus Herr aller derer, welche ins Reich Gottes eingehen, und zwar nicht bloß so lange sie hier auf Erden wallen, sondern auch jenseits (καὶ νῦν καὶ τότε).

B. 10. Das erste οὐ geht auf den Schwachgläubigen, das andere auf den Heidenchristen. — Ist nun Christus unser Herr, so dürfen wir nicht Brüder, welche nur im Unwesentlichen sich

entfernen, vom Reich Gottes ausschließen, bevor Er Gericht gehalten hat.

B. 11. 12. Die allgemeine Wahrheit, daß Gott über einen Jeglichen Gericht halten wird, eindrucklicher zu machen, gründet sie Paulus auf ein alttestamentliches Citat, Jes. 45, 23.

B. 13. Paulus geht noch weiter in seinen Anforderungen an die Starkgläubigen. Er hatte bisher nur beide Partheien dahin veranlassen wollen, sich nicht wechselseitig zu verdammen. Nunmehr fordert er von den Starkgläubigen sogar, daß sie, um der schwächeren Brüder willen, aus Liebe selbst das Adiaphoron lassen sollten, was sie meinten thun zu dürfen. Sie sollten, nämlich, wenn sie bemerkten, wie es dem Bruder schmerze und ihm anstößig sei, daß sie Opferfleisch oder etwas anderes genössen, was diesem verboten erscheine, lieber selbst den Genuß eines solchen Adiaphoron unterlassen. Die Gemüthung, die P. in diesen Ermahnungen blicken läßt, zeigt, welchen Einfluß der christliche Glaube auf ihn gehabt hatte, ihn nachsichtig und demüthig zu machen, denn erwägen wir seinen natürlichen Charakter, so können wir wohl denken, daß er diesem nach eher über die Aengstlichen und Schwachen sich erzuert und sie mit Härte behandelt hätte. Aber der Geist Christi hatte ihn gelehrt schwach zu werden mit dem Schwachen, so daß er 1 Kor. 8, 13. sagt: „Darum, so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgere.“ Und nur so kann auch in der christlichen Gemeinde, die ja doch stets nur aus solchen besteht die tragen und solchen die getragen werden, das Band der Vollkommenheit und der Friede bestehn, wenn das Kind zum Mannesalter strebt und der Mann zum Kinde wird. Dieses wechselseitige sich Unterordnen und Dulden, ist ein segensreiches Heilmittel für den Uebermuth. — *Κοινα*. Eine Antanaplastik; *κοινον* heißt hier „sich vornehmen, beschließen,“ so Ap. 16, 15. 20, 16. 1 Kor. 7, 37. und öfter.

B. 14. *Παντοκρατορ* *ἐν κυρίῳ*. Der Christ ist eines höhern Grades der Ueberzeugung fähig, als der natürliche Mensch. Ihm können Wahrheiten im Lichte einer höheren Erleuchtung gewiß werden, sobald er dieselben im Bewußtseyn seiner Gemeinschaft mit Christo erkennt. — *κοινος* im Gegensatz zu *ἀγιος* „das Abgesonderte,“ bei den Hellenisten gleich *ἀναγαστος*.

B. 15. *Ἀντιστρεφὲν τινα* „Jemandem wehe thun.“ — *Ἀπολλύς*. Es giebt eine zwiefache Erklärung dieses Worts. 1) *ἀπολλύειν* wie das lat. *perdere* für *cruciari*. Bei Aristoph. z. B. findet sich so gebraucht *ἀπολοῦμαι*, Nub. v. 790., *ἀπολω*, Plutus v. 65. 68., auch *ἀπολείς* μς. So Elen. 2) kann *ἀπολλ.* *ἀπορρηγνυμένως* genommen werden und zwar dies wieder auf zwiefache Art. Paulus kann sagen wollen: Wenn du deinen Bruder durch deinen harten Tadel zurückschößest, so wird er am ganzen Christenthum irre und wendet sich, weil er einmal noch so sehr an Beobachtung des Gesetzes hängt, wieder zum Judenthum. So fassen es Theoph., Del., Grot., Capl. u. A. Oder aber P. kann auch sagen wollen: Verleite ihn nicht, daß er gegen sein Gewissen genieset und dadurch von Gott verurtheilt werden muß, weil alles Sünde ist, was wider das Gewissen gethan wird. So Orig., Theod., Beng., Limb. u. v. A. Diese letztere Auffassung wird bestätigt durch 1 Kor. 8, 11. und Röm. 14, 20. — Das *ὅτι οὐ καὶ* setzt P. hinzu um anzuzeigen, wie wenig dies ein Nachahmen Christi wäre, da Christus der Herr für dieselbe Seele, der zu Liebe man nicht einmal einen kleinen Anstoß aus dem Wege räumen will, gestorben ist.

B. 16. *Ἰσχυροὶ* erklären Chrys., Theoph., Ambr., Grassm. u. A. allgemein von der christlichen Religion, welche verlästert werde, wenn über so geringe Dinge Streit entstehe. Besser nehmen es Orig., Pel., Theod., Beng., Elar. im engeren Sinne, und erklären es von der geistlichen Freiheit, deren die Starkgläubigen genossen, und die ein großes Gut war, was ihnen aber genommen werden oder doch gefährdet werden konnte, wenn sie dabei nicht stehend und weise waren. Diese Bedeutung paßt schön in den Zusammenhang und 1 Kor. 10, 29, 30. drückt sich Paulus ähnlich aus.

B. 17. *Βασιλεία τ. Θεοῦ* steht hier subjective und bezeichnet das Leben des Menschen darin. Ähnlich ist 1 Kor. 4, 20. Gegen die Judaisten behauptet Paulus, daß äußere bestimmte Beobachtungen nicht den Eintritt ins Reich Gottes bewirken, auch nicht das Gehören in dasselbe und den Zusammenhang damit ausmachen. Gegen die übermüthigen Heidenchristen, daß sie, wenn sie gewisse äußere Gebräuche, die an sich gleichgültig wären, mitmachten, auch nicht dadurch aus der Verbindung mit Christo

und den Gläubigen herausströmen. Er lehrt also die große Wahrheit, daß äußere Formen und Verbachtungen weder dem Christenthum zu entfremden noch den Menschen zu demselben zu bringen vermögen. Wo der Geist waltet, da ist Freiheit. Wo waltet aber der Geist? Wo darf also auch allein auf eine solche Freiheit Anspruch gemacht werden? Da wo die folgenden Eigenschaften sind, wo die δικαιοσ., die εὐνη und χαρά sind, durch welche es sich ausweist, ob Jemand dem Reiche Christi innerlich und wahrhaft angehört. Gehört aber Jemand demselben noch nicht so an, so ist auch diese göttliche Freiheit für ihn noch nicht da. Das ἐν πνεύμ. kann bloß auf χαρά oder auf alle drei Eigenschaften gezogen werden. Im ersten Falle dient es zur besondern Unterscheidung jener milden innerlichen Freiheit des Christen von der unreinen Lustigkeit des natürlichen Menschen. Δικαιοσύνη, Heiligkeit. Wo diese Beschaffenheiten im Innern des Menschen vorhanden sind, kommt es nicht ferner auf äußere Formen an.

B. 18. Da der Mensch, vermöge seiner natürlichen Verwandtschaft mit Gott, erkennt, daß jener säuliche Zustand, welchen das Christenthum hervorbringt, das Ziel der menschlichen Entwicklung ist, so kann er nicht umhin jene Früchte des christlichen Glaubens anzuerkennen.

B. 19. Εὐνη ist hier vom friedlichen einträchtigen Verhalten zu verstehen, da vorher von diesem die Rede war. Das Wort οἰκοδομή ist aus dem den Aposteln gewöhnlichem Bilde zu erklären, nach welchem sie den Wandel im Geiste mit einem Gebäude vergleichen, das allmählig an Festigkeit gewinnt. So ist es denn auch allerdings soviel als το σωματικόν, wie es die griech. Ausleger erklären. Der eine Christ soll zum geistlichen Wachsthum des andern beizutragen suchen.

B. 20. Καταλυσιν, in Bezug auf das οἰκδομή gebraucht, heißt „niederreißen, zerstören.“ Ἔργον Θεοῦ bezeichnet die Wirkungen Gottes an dem Innern der Menschen, wie auch in andern Stellen, Joh. 6, 29. Der geistlich gesinnte Christ wird, vermöge der an ihm thätig gewesenen Wirkksamkeit Gottes, daher auch οἰκδομή Θεοῦ genannt, 1 Kor. 3, 9. Dieses Werk Gottes führt jener Starkgläubige, indem er die Gewissen irre macht, Christus: ἔργον Θεοῦ. το γινώσκοντες.

ἀδελφοῦ οὕτω καλῶν κ. ἐπιτείνων τὸν φόβον, κ. δεικνὺς ὅτι τούτωνκιον τοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ, οὐ σπονδαίει, ποιεῖ. οὐ γὰρ μόνον οὐκ οἰκοδομεῖς, φησιν, ἀ νομιζαίς, ἀλλὰ καὶ καταλνεις, κ. οἰκοδομῇν οὐκ ἀνθρωπινῇν ἀλλὰ Θεοῦ, κ. οὐδε μεγάλων τινος ἐνεκεν ἀλλὰ πραγματος εὐτελοῦς. — *Ueber das δια vor προσκομματος* s. E. 2, 27. S. 99 fg. des Comm.

B. 21. Gal. 1 Kor. 8. — codd. A C. 67., Syr., Arab., Kopte, Orig., Aug. lassen σκανδαλίζεται ἡ ἀδελφεὶ aus. Auch steht es in der That hier so häufig, daß es bios ein doppeltes Gliedem von προσκομεται zu seyn scheint.

B. 22. Εὐ·πιστιν κτλ. Chrys.: θαλμς μοι δεῖξαι οὐτελειος εἰ; μὴ ἐμοὶ δεικνvs, ἀλλ' ἀρκαιτω το σφνειδος. Pelag.: sic mandata ut noma tuo infirmetur exemplo. — Μακαριος κτλ. Chrys.: παλιν τοῦ ἀσθενούγτω πληττει, καὶ δεικνυσι εὐτω ἀρκούτα στεφανον τον τοῦ σφνειδος.

B. 23. Die Stelle muß im Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen erklärt werden. Nur nach Maßgabe der Erkenntniß, die uns von etwas zu Unterlassendem wird, können wir Verschuldung tragen. Wer nicht die Ueberzeugung hat, daß die eine oder die andere Handlung oder Unterlassung Sünde ist, mag immerhin handeln oder unterlassen. Jedoch ist hierbei zu berücksichtigen, daß es auch des Menschen Verschuldung seyn kann, wenn er in der Erkenntniß mangelhaft ist.

B. 24. Die drei letzten Verse des 16ten Cap. gehören hierher. Sie stehen an dieser Stelle im cod. Alex. und 106. codd. minusc., in den meisten griech. Vätern, Syr., Arab. Am Ende des Briefs stehen sie im cod. Vat., 3 Uncial: codd., einigen codd. minusc. und den latein. Vätern. Allerdings bezeichnen sie den Schluß des Briefes, allerdings scheint der Anfang von Cap. 15. sich unmittelbar an den Schluß von Cap. 14. anzuschließen, allein es ließe sich, wenn wirklich die Verse am Schlusse des Briefs ursprünglich gestanden hätten, gar nicht denken, wie dieselben an den Schluß des 14ten Capitels wären übertragen worden. Mit mehr Wahrscheinlichkeit nehmen wir daher an, daß P. beabsichtigte hier den Brief zu schließen, daß er aber nachher noch einmal auf die ihm am Herzen liegende Materie zurückzukommen sich gedrungen fühlte und so noch das 15te Cap. hinzufügte. — Der Dativ τῷ δε δου. hat kein Verbum. Es findet

ein Anafoluth statt, indem P. eine Dogologie des Vaters beabsichtigte, dieselbe aber B. 27. des 16ten Cap. dem Sohne giebt. Wir haben demnach *δοξα eis τ. αἰῶνας* zu ergänzen. —

Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μου κτλ. Am besten nimmt man an, daß das *κατὰ* hier so stehe, wie die Griechen sagen *κατὰ θεόν* „durch göttliche Schickung,“ wo es eigentlich „zufolge“ heißt, und die Art und Weise bezeichnet, aber dann doch auch die Würkung ausdrückt (s. zu 8, 27.). Andere: „wie es meine Botschaft versichert,“ oder: „der Glaube an das Evangelium.“ —

Ἰησοῦ nimmt man am besten als gen. object. „durch die Heilslehre vom Mittler und meine Botschaft davon: könnet ihr gekräftiget werden.“ —

Κατὰ ἀποκάλ. kann dem vorangegangenen *κατὰ* beigeordnet werden. Passender aber wird es von den ästern Auslegern untergeordnet. Der Apostel kommt öfters mit Wohlgefallen auf den erhebenden Gedanken zurück, daß noch vor dem Anfange der irdischen Weltentwicklung Gott den Plan der Erlösung entworfen, daß also alles in Beziehung darauf geordnet sei. Er stellt aber diesen Heilsplan als einen verschwiegenen dar — von dem nur etwa die Propheten etwas erkannt hätten — indem kein Mensch von selbst diese Art der Erlösung und Verherrlichung der Menschheit erwartet hat. Kol. 1, 26. 2, 2. Eph. 6, 19. 1 Petr. 1, 20.

B. 25. 26. Der Apostel hatte wohl zuerst beabsichtigt die Zeit der Erscheinung Christi, durch welche jener Heilsplan erst offenbar wurde, absolut jener früheren Zeit gegenüberzustellen. Da erinnerte er sich der alttestamentlichen Weissagung, welche schon vorahnend diesen Heilsplan ausgesprochen, und schließt durch das *καὶ*, welches einige codd. mit Unrecht weglassen, das Zeugniß der *ὑπαίαι προφητείας* an. Das *κατ' ἐκτακτῶν* wird besser zu *παρὰ* gezogen. Das Prädikat *αἰώνιος* ist wohl hier nicht ohne Absicht gesetzt. Es bezieht sich darauf, daß Gott, bei allen seinen Veranstaltungen für die Menschheit ewig derselbe bleibt, ewig sich selbst gleich bleibt. — *Eis κατὰ τὰ ἔθνη γρ.* Die Ahnung und Weissagung jener großen Heilsplane war nur Einem Volke anvertraut, die Realisirung derselben gehört dem ganzen Geschlechte an.

B. 27. Der Gedanke, daß Gott von Ewigkeit her jenen Plan und den ganzen Verlauf seiner Realisirung geordnet, konnte

den Apostel sehr natürlich zu der Betrachtung leiten, wie wenig der kurzichtige Mensch die Zweckmäßigkeit eines solchen Weltplans zu durchschauen vermöge, und so kommt der Apostel dazu, gerade hier Gott das Prädicat des Alleinweisen beizulegen.

Capitel XV.

Inhalt.

Übermalige Ermahnung zur Eintracht unter den Schwachgläubigen und Starkgläubigen. Paulus spricht über sein Apostelamt, seine Würksamkeit und die Besuchsreise, die er zu den Römern machen will.

B. 1. Was der Apostel über das Verhältniß der Schwach- und Starkgläubigen gesagt hatte, schien ihm noch nicht genügend. Obwohl er schon den Brief geschlossen hatte, so knüpft er daher doch noch einmal an das Frühere an. — *Ανατος* ist auch bei Profanscr. „der Vermögende“ und zwar in jeder Hinsicht, wie sonst *δαινος*. Mit *ἐν ἔργῳ κ. λόγῳ* verbunden kommt es vor Luc. 24, 19. Apg. 7, 22. Hier ist es soviel als *ὁ σφόδρος τὴν πίστιν*. In Bezug auf den Glauben wird es auch gebraucht 2 Kor. 13, 9. Wie die homerische Schlacht aus Unterliegenden und Obstiegenden, so besteht die Gemeinde Christi aus Tragenden und Getragenen. Das Beispiel Pauli in dem vorliegenden Falle sehen wir aus 1 Kor. 9, 22. — *Ἀρεσκειν τινι* ist „probari alicui, Jemandem Beifall abnöthigen,“ daher heißt *ἀρεσκειν ἑαυτῷ* „sich selbst allein zu Gefallen leben, seinen eignen Wünschen folgen.“ In Hesychl., Prom. vinct. v. 186. heißt es: *παρ' ἑαυτοῦ δικαίον ἔχων* Zeus, wozu der Scholiast bemerkt: *παντα δικαίως οἰομενος ποιεῖν, αὐτος ἑαυτῷ ἀρεσκῶν καὶ δικαίον νομιζων εἶναι ὅπερ ἂν βουλευται πράττειν*. Vergl. 1 Kor. 10, 33. 1 Thess. 2, 4. Gal. 1, 10. — Wahre Liebe würdt solche Selbstverläugnung, weil sie immer nur im Andern lebt.

B. 2. Das dem Andern zu Gefallen leben soll aber stets zum Endzweck haben das *ἀγαθόν* und zwar besteht dieses *ἀγαθόν* in der *δικαιοσύνη*, wenn durch solches Tragen der Last des Bruders der geistliche Zustand desselben gefördert wird. Es giebt nämlich auch eine falsche *ἀπαρξία* gegen die Menschen, wesswegen dieses Wort zuweilen bei Profanscr. so viel wie *κολακεία* (Theophr., Charact. VI).

B. 3. Der Erklärer, der nicht gekommen war, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene, ist auch für jene Verhältnisse den Gläubigen ein Vorbild. Die alttestamentliche Stelle ist aus Ps. 69, 10., über welchen Ps. vergl. die Anmerk. zu Cap. 11, 9. Christus übernahm alles für Gottes Sache, daher lehte er nicht sich selbst zu Gefallen.

B. 4. Paulus will zeigen, daß wenn im N. B. auch nicht geradezu Belehrung für den Wandel des Christen ist, vieles doch dazu benutzt werden könne. So könne jene Stelle, die zunächst auf David, im höheren Sinne auf Christum, sich beziehet, auch dem Christen Anweisung zu gottgefälligem Verhalten ertheilen. — Das *προ* ist partic. temp. — Verbinden wir *δια τ. ὑπομονῆς* mit *τ. παρακλήσεως*, so ist die *ὑπομονή καὶ παρακλήσις τ. γραφῶν* die Geduld und Beruhigung, welche uns durch das Lesen der Schrift zu Theil wird, ohne daß man gerade mit Theod. u. v. A. bei *ὑπομονή* an die in der Schrift aufgestellten Beispiele der Standhaftigkeit zu denken nöthig hat. Andere Erklärer, wie Grassm., Ammon, wollen *δια τ. ὑπομονῆς* mit *ἐλπίδα ἐχωμέν* verbinden, und allerdings hat diese Construction Empfehlendes. Die *ἐλπίς* ist hier der zuversichtliche Hinblick auf das herrliche Ende aller Drangsal.

B. 5. Gott wird nach seinen Wirkungen genannt, wie B. 13. B. 33. 1 Theß. 5, 23. Der Ap. leitet so wieder auf seinen Gegenstand ein, von welchem ihn die Bemerkung in B. 4. abgebracht hatte. — *Κατὰ Χριστόν*. Def.: *ἐπειδὴ ἐν καὶ ἐν κακῷ ἀγάπη, ἐπαγεῖ κατὰ Χριστόν*. Dann bezeichnet *κατὰ* den Gegenstand der Eintracht. Besser aber erklärt Theod.: *διδασκεῖ ὡς οὐκ ἀοριστῶς αὐτοῖς τ. ἑμονοίαν γενέσθαι προσερχεται, ἀλλὰ τ. εὐσεβῆ συμφωνίαν αἰτεῖ*. Der Geist Christi soll das beseehlende Princip der Einigkeit seyn.

B. 6. Der schöne Erfolg jener Eintracht ist, daß die ganze Gemeinde als ein brüderliches Chor Gott preiset.

B. 7. Ueber *προσλαβ.* s. die Anm. zu Cap. 14, 1: Ὑμῶς statt des gewöhnlichen ἡμῶς lesen ACDEFG. *δοξα Θεοῦ* ist die ewige Seligkeit, Hebr. 2, 10. Röm. 6, 2. 1 Petr. 5, 4. Das Argument ist dasselbe wie Cap. 14, 3. Ist Christus ohne Unterschied uns so gnädig gewesen, so wollen auch wir nicht anstehen, da wir alles nur durch Gnade empfangen haben, uns gegen unseren Mitbruder demüthig und herablassend zu beweisen.

B. 8. P. führt aus, auf welche gnadenreiche Weise Christus wirklich Juden und Heiden in das Reich Gottes eingeführt habe, jene indem die gegebenen Verheißungen in Erfüllung gingen, die Heiden indem dieselben, ob zwar sie selbst nicht die Verheißungen empfangen, doch an der Erfüllung Antheil erhielten. So haben denn beide Geschlechter Ursache ihre Aufnahme in das Reich Christi als reine Gnade anzusehen. Calvin: ostendit qualiter nos omnes amplexus sit Christus, ubi nihil discriminis reliquit inter Iudaeos et gentes. Utrosque ex misera dissipatione collegit, collectos in regnum patris adduxit, ut fierent unus grex in uno ovili sub uno pastore. — Statt *da* lesen die besten codd. *γὰρ*, und anschließen würde sich *γὰρ* allerdings bequemer. Indes dürfte zu besorgen seyn, daß es eben deshalb an die Stelle von *da* gesetzt wurde, welches hier einen logischen Gegensatz bildet.

B. 9. Der Infinitiv *δοξάσαι* hängt von *λεγει* *da* ab. Ambros.: quia his nulla promissio erat, quasi indigni per solam misericordiam assumti sunt. Die Structur dieses Satzes ist nicht parallel genug der des vorigen. — Die Begnadigung der Heiden beschreibt P. mit Worten des A. T., in denen ihre dereinstige Theilnahme an Israels Heil verkündet wird. Die erste Stelle ist aus Ps. 18, 50.

B. 10. Die unbestimmte Citation *λεγει*, ist die rabb. Citationsform. Die Rabb. ergänzen *וַיִּבְרַח* oder *וַיִּבְרַח*. Die Stelle ist aus 5 Mos. 32, 43.

B. 11. Die Stelle ist aus Ps. 117, 1.

B. 12. Die Stelle ist aus Jes. 11, 10.

B. 13. Schluß dessen, was P. der Gemeinde hinsichtlich ihres eigenen Zustandes zu sagen hat. Die Benennung Gottes als des Gottes der Hoffnung knüpft sich an das eben vorangegangene *ἐλπιού-*

ἡμεῖς. Wo der Glaube da ist und beim Glauben geistliche Freude und geistlicher Friede, da muß auch die Hoffnung auf das zukünftige Heil lebendig seyn, und zwar so indem der Geist Gottes das belebende Element der Gläubigen ist. Theoph.: *οὐ γὰρ ἡμεῖς τ. διδάσκοντες τ. παρακαλοῦντες ἢ ἀλλ' αὐτοὶ τ. ἡμεῖς παρακαλούμεθα πιστεῖν*.

B. 14. Da P. nicht Urheber und bestellter Pfleger der römischen Gemeinde war, so wünschte die Zartheit seiner Gesinnung auch den Schatten von Verdacht zu entfernen, als habe er aus und mit Anmaßung sich zu der ihm fremden Gemeinde gewendet. Das *αἰσος* *ἔγω* steht dem Vorwurfe gegenüber, welcher hätte von den Römern gemacht werden können, er glaube nicht, daß sie die verlangten Eigenschaften besitzen und doch seien dieselben allerdings bei ihnen. *ἀγαθωσύνη* kann specieller die liebevolle, brüderliche Gesinnung bezeichnen (Theoph.: *τὸ φιλαδελφικόν*), wie Eph. 5, 9., oder im weiteren Sinne: die evangelische treffliche Gesinnung und Gemüthsrichtung, 2 Theß. 1, 11. *Ἰωάννης* erklärt Ebrys. richtig für die rechte Weisheit mit Brüdern umzugehen.

B. 15. Das *κολυμποῦντες* beziehen Calv., Beng. u. A. auf den Act des Schreibens selbst, welcher dreist gewesen sei, da die Römer nicht in naher Beziehung zum Ap. standen. Die meisten aber beziehen es auf den Ausdruck, indem P. sowohl in Cap. 14. als auch in Cap. 9. und 11. oft sehr stark gesprochen hatte. Erasmus übersetzt es: paullo familiarius. Dann könnte man bei Plato vergleichen, Sörg., ed. Heind. 134.: *εἰ τι νῦν ὑπομνηστέον εἰρησθῆναι*. Da indeß P. hernach sich bloß auf seinen Beruf unter den Heiden zu predigen bezieht, so dürfte allerdings die erstere Erklärung mehr in den Zusammenhang passen. *ἄπο μαρτύριον* ist, wie man auch das *κολυμποῦντες* selbst faßt, Einschränkung desselben. Def.: *ἀπο μαρτύριον ἀπὸ τοῦ ἑσπέρου τῶν, καὶ εἰ τις μὴ τ. διαβολὰν ὅλην βλάπτει, ἀλλ' αὐτὰς τὰς λαλοῦσας ἐκ μαρτύριον κολυμποῦσιν ὑμῶν τ. διαβολὰς*. In dem *ὡς ἔπαυται*, welches aufzulösen in *εἰς τὸ ἔπαυται*, liegt die eigentliche Absicht von Pauli Schreiben. Er mochte sich nicht an, Unwissende belehren zu wollen, er wollte nur zurufen, was dem Gedächtniß leicht entschwinden kann. Zu diesem Entschlusse aber eine solche neue Erweckung der Römer zu veranlassen, bewog

ihn sein Beruf als Heidenapostel. Def.: *deixnai* das *oidei* *deixnai* *in* *evangelion*, *id est* *in* *evangelio* *id est* *in* *evangelio*.

B. 16. Beschreibung des hohen Geschäfts, welches das Apostolat mit sich führt. A. bedient sich des den ersten Christen gewöhnlichen Gleichnisses, die ganze Gemeinde der Gläubigen als eine Opfergabe zu beschreiben, welche Gott übergeben wird. So hatte A. schon E. 12, 1. die Christen ermahnt, sich Gott als Opfer zu überlassen, Phil. 2, 17. nennt er den Glauben der Gemeinde das priesterliche Opfer. Vermöge dieses Bildes, bedient sich denn auch der Ap. des dazu passenden Ausdrucks *λατρευοντες*, dessen verwandte Formen in der LXX. alle zur Bezeichnung priesterlicher Verrichtungen stehn. Eben so heißt auch *ισπουρυσαι* bei Is. 6 und Philo, auch bei Profanscr. geradezu „opfern, priesterliche Geschäfte verrichten.“ Hier heißt es „auf priesterliche Weise verwalten.“ Ähnlich ist der Ausdruck *τ. ρονος* *ισπουρυσια* 4 Makk. 7, 8. Während die jüdischen Priester den Altar reinigen, das Feuer anzünden, die Opfer schlachten und dann Gott darbringen, besteht das einzige priesterliche Geschäft des Apostels in Verkündigung des Evangelii und das darnach gebrachte Opfer sind die Heiden. — *Αγιαζω* wie *ωσαν* gleich *προσάγειν*. Das *εν* *πν. ay.* stellt diese Darbringung als geistige der äußerlichen gegenüber.

B. 17. Der Gedanke, daß er als Heidenapostel und Priester Christi zu der Gemeinde gesprochen, führt nunmehr den Apostel darauf, von dem zu reden, was ihn Gott in diesem heiligen Geschäft zu Stande bringen ließ. — *Καυχησις* wie Röm. 3, 27. *materia gloriandi*. Das *εν* *X. I.* bezeichnet, daß der Ap. sich nur im Bewußtseyn des Gnadenbestandes Christi rühmt. *Τις* *προς* *τ. Θεου*, dazu ergänze *καρας*; der Ruhm besteht nicht in weltlichen, sondern in göttlichen Dingen.

B. 18. *Calv.*: *tantam mihi gloriae materiam ipsa varietas supponit, ut non sit mihi opus accersere falsa et aliena opemina, veris solum contentus.* — *Ελε* *δ* *πρακον* *ε* *δ* *ωσαν*, vgl. die Anm. zu E. 1, 5., f. ferner 1 Petr. 1, 2, 22. *Σημια* und *σφαρα*, wenn sie verbunden werden, sind wohl eben so wenig unterschieden als *ωσαν* *ωσαν*. Auch Philo gebraucht sie gleichbedeutend. Doch machen die alten Interpreten den Unterschied, *σημια* sei eine seltene aber naturgemäße Erscheinung,

wie wenn Christus möglich eine siebterkrankte Schwägerin Petri heilt, dagegen sogar eine nicht naturgemäße Erskelung; wie die Fütterung des Blindgeborenen. Das *Εἰς ὅσον* *ἵνα* steht *Πένδ.*, *Θεοφ.*, *Ερασμ.* u. v. A. als untergeordnet dem vorgehenden *ἐν ὅσῳ* an, und meinen, daß P. den Grund seiner Mundkraft nehmen wolle. Angemessener scheint es aber mit *Βαγα.*, *Justin.*, *Crot.* u. A. es beizurorden jenen *ἐν ὁμοιοῦ*. Nicht nur bewies sich eine höhere Kraft in den äußeren Wunderthaten, sondern noch weit mehr in den geistlichen Kraftäußerungen.

B. 19. *Ἰλαρῶς* hat entweder hier und in der ähnlichen *Πλάτ.* Kol. 1, 25. die Bedeutung „weit verbreiten“, welche *Πλάτ.* dann von der gewöhnlichen, wie sie *1. B. Hipp.* 5, 28. sich findet, abgeleitet wäre; oder es ist die Uebersetzung des *χολδ.* *וָרַח*, das in der ersten Bedeutung „vollenden“, in der zweiten „leuchten und leuchten“ heißt. Das *κινεῖται* mag sich wohl auf den Aufenthalt *Pauli* in *Arabien* beziehen, von dem er Gal. 1, 17. spricht. Von seiner Verkündigung des Evangeliums in *Ägypten* schwieg die Apostelgeschichte, wie sie ja auch *1. B.* nicht seine Gründung der Kirche in *Aegypten* meldet.

B. 20. Zwar Eine Lehre, doch auf verschiedene Art, lehrten die ersten Lehrer des Christenthums. Wenn nun in Einer Gemeinde verschiedene Lehrer nach verschiedenen Typen arbeiteten, so konnte der Schwache oft durch die verschiedenen Formen geirrt und verführt werden auf eine derselben zu viel Gewicht zu legen, wie wir dies in der korinthischen Gemeinde sehen.

B. 21. Die Stelle ist aus *Jes.* 52, 15.

B. 22. Weil noch zu viele Heidenböcker in den ihm näher liegenden Gegenden waren, konnte der Apostel noch nicht den Heidenwunsch die römische Gemeinde zu besuchen, welchen er auch Cap. 1, 10. aussprach, befriedigen.

B. 23. P. hatte bloß da wirken wollen, wo noch kein Anderer seine Wirkksamkeit geäußert hatte. Er hatte nunmehr schon in den wichtigsten Städten Griechenlands das Evangelium gepflanzt, in *Ephesus*, *Korinth*, *Thessalonich*, *Philippi*, von diesen breitete es sich schnell nach den kleineren aus. So konnte denn also der Apostel sagen, daß er jetzt für seine Wirkksamkeit im Osten keinen Bereich mehr habe.

B. 24. Da der Apostel wirklich in Spanien gewesen, dem äußersten Punkte des Westens, und dort das Evangelium gepredigt hat, wie dies die Tradition der Kirche, aber eben nicht auf zuverlässige Weise, behauptet, hängt davon ab, ob eine zweite Gefangenenschaft Pauli angenommen wird. In diesem Falle — und ganz scheinbar für die Annahme einer zweiten Gefangenenschaft auch Gründe zu sprechen als dagegen. — könnte man alsdann wohl auch eine Reise nach Spanien annehmen. (Vgl. Euseb. Caes., *Historia antiqua canonica* V. et N. T., p. 597.) — Beim Vorzuge der christlichen Lehren aus einem Geiste, pflegten mehrere Völker sie zu geleiten. Ag. 16, 8. 17, 14, 15. 20, 88. 21, 8. Nach der zu ἀρτίῳ noch ἀπὸ μαγῶν hinzu, weil der Drang des Lebens seinem Verstande nicht völlige Sättigung im Bewusstsein. Εἰς τὸν οὐρανὸν ἡμεῖς ἔρχομεν ἀναστρέψαι. οὐδὲ ἔτι πᾶσι πᾶσι ἡμεῖς ἔρχομεν ἀναστρέψαι. — In Betracht des Textes ist noch zu bemerken, daß sowohl ἡμεῖς ἔρχομεν ἀναστρέψαι als γὰρ ἡμεῖς ἀναστρέψαι in d. codd. A C D E F G, d. Cyr., Hier., Ropt. u. f. m. fehlen und unverständlich sind.

B. 25. Dies ist die letzte Reise Pauli nach Jerusalem. Von dort ward er sodann gefangen nach Rom abgeführt.

B. 26. Makedonien und Achaja waren die beiden Provinzen, in welche die Römer ganz Griechenland einteilten.

B. 27. Das geistige Heil kam von den Juden.

B. 28. Ἐπιτίμησθαι eigentlich „versiegeln“, dann „sicher überliefern;“ im Lat. pecuniam consignare. — Καρπὸς ist Ertrag der Sammlung.

B. 29. Codd. A C D E F G, der Ropt., Aeth. u. A. lassen von ἀναστρέψαι aus, welches daher für ein Glossen angesehen ist. Der Sinn bleibt derselbe. E. 1, 11. sagte der Apostel, er wollte seinen Brüdern ein χάρισμα παραστήσειν mitzuteilen, worüber s. die Ann. dazu.

B. 30. Der Apostel sah es voraus, welche schwere Drangsal ihn in Jerusalem erwarten werde; wie er nun allzulebte die Fürbitte sich angelegen sein läßt, so ermuntert er daher auch seine Mitbrüder ihm Fürbitte zu leisten. — Αἰατὶς ἡ γὰρ ἀγαπᾷ τὸν πλησίον. Christliche Brudertliebe unterscheidet sich von weltlicher Liebe und Zuneigung, der in den Gemüthern der Missethäter einen einwohnende Geist erzeugt ist. — Ἰουδαίῳ

44. Das Streben des Apollon war ein fortwährendes Kampfen, die Massen; denn er war dabei bestrebt, seinen Ansehender das Geben. In 5 v. 1. si uipai cupidi sint videri. Apollonius, huius pennis ornat ut iudei liberetur.

B. 51. Er selbst konnte die Macht der Juden in nichts, und noch ehe er in Jerusalem einzog, ward sie ihm von Edessenern verachtet; Apg. 21, 14. Zugleich wünscht Er auch das Wohl wollen seiner christlichen Brüder aus dem jüdischen Gefolge, so diese wegen ihrer Erträge im Kirchenfolge (Apg. 21, 20) Passum noch immer nicht mit unbefangener Beurteilung betrachten. Oder vielmehr wünschte Er, daß die Gaben aus von Heiden gesandten Tontöpfen, welche von den Juden aufgenommen wurden und zur Begünstigung derselben.

B. 52. unter dieser Bezeichnung des Gehandes? in welchem oder unter welchem etwas geschieht, denn Eines nach gleich 2 Kor. 8, 8.

Capitel XVI

Inhalt

Begrüßungen und fromme Wünsche.

B. 1. Menarche ist der Namenstag bei Korinth nach Kleinasiens hin. Die Diakonissen hatten in den Gemeinden dieselben Herrschungen wie die Diakonen, nur daß sie insbesondere mit dem weiblichen Geschlecht sich beschäftigten. Durch sie wurde in der ersten Zeit das Christenthum auf verächtlichste Weise in den Schoos der heidnischen Familien gedrückt.

B. 2. Das Evangelium zeigt an, wie beim Tadel der Schwärze in der Gemeinde, so gleich das auf den Herrn gegründete gescheitliche Bewusstsein entstehen muß. Der Ap. erklärt es so gleich durch diesen u. d. h. — *ἡγοῦσθαι* eigentlich „Bewusstseyn,“ dann „Parasit, Verfolgerin.“

B. 3. Hieronymus hat das Verflechtungsgezeugs (*ὁπλοποικίλον*) Apollonius steht Zitiert: 1, 19. Priscilla und Aquila, von jüdischen Herkunft, waren durch das Edict des Kaiser Claudius wegen Verhannung der Juden von Rom vertrieben worden. Ob sie damals schon zum Christenthum übergetreten; oder erst später bekehrt wurden; läßt sich nicht mit völliger Gewissheit sagen. In Corinth anwies sich Paulus in ihrem Hause ein, weil Aquila ebenfalls das Zeittuchweben betrieb. Als der Apostel Rom wieder verließ, begleiteten ihn Aquila und Priscilla, während er aber weiter nach Jerusalem zog, blieben sie in Ephesus und wirkten für das Reich Gottes (Eph. 2. 18. und 19.); 1 Kor. 16, 19. finden wir Grüße von ihnen; und in dem mehrere Jahre später geschriebenen 2ten Briefe an Timoth. 2 Tim. 4, 19 finden wir Grüße an sie; welche zeigen, daß sie längere Zeit in Ephesus blieben. Später (unter Nero) scheinen sie, wie wir aus diesem Grusse sehen, wieder nach Rom zurückgegangen zu seyn.

B. 4. Bei welcher Gelegenheit jene Beiden ihr Leben für den Apostel auf das Spiel stellten, wissen wir nicht. Es kann der durch den Goldschmidt Demetrius in Ephesus erregte Aufruhr gegen P. gewesen seyn. — Die *ἐκκλησία κατ' οἶκον* ist die Familie und alle Hausleute, indem in der großen Gemeinde jede Familie eine kleinere bildete. Vgl. B. 14. und 15. das *οἱ οὖν αὐτῶ ἀδελφοί*.

B. 5. Äußere Auctorität sprechen für die Lesart *Ἀσία* statt *Ἀφρία*. Auch die inneren Gründe für *Ἀσία* sind überwiegend. *Ἀσία* würde nämlich hier *Asia* proconsularis bezeichnen, dessen Hauptstadt Ephesus war. Leicht konnte ein Abschreiber, diese specielle Bedeutung nicht berücksichtigend, wenn er *Ἀσία* für Benennung des ganzen Welttheils ansah, das beschränktere Land an die Stelle setzen. Wäre *Ἀφρία* die richtige Lesart, so würde dies im Widerspruch mit 1 Kor. 16, 15. stehn, wiewohl man dann *ἀναγγεῖν* nicht gerade so streng zu fassen brauchte; sondern übersetzen könnte „einer der Ersten.“ — Als *Kor.*; hier heißt als wie auch bei Profanscr. „hinsichtlich“, in Beziehung auf.“ — Die Namen von Epänetus bis Olympas in B. 15. sind ganz unbekant.

B. 7. *Συγγενῶν* kann den tatsächlichen Verwandten bezeichnen, es kann aber auch bloß die jüdische Herkunft der Beiden andeuten, und dies ist das wahrscheinlichere. S. B. 11. und 21., vgl. Röm.

9, 2. Wo Junius und Antonius nicht gefangen waren, ist unbekannt. Der Name ἀποκρυφολογ ist hier im wörtlichen Sinne zu fassen, 2 Kor. 8, 23., Apg. 14, 4, 24., wo auch Barnabas Apostel heißt.

B. 15. Das κ. εὖον setzt P. aus Dankbarkeit für die von ihr genossene Liebe hinzu.

B. 16. Der Kuß als der natürliche Ausdruck geschwisterlicher Liebe war bei den ersten Christen das gewöhnliche Zeichen christlicher Begrüßung. Chr. s. nennt diesen christlichen Bruderkuß einen Zunder, durch welchen eine Liebe noch mehr angezündet wird, welche stärker als Verwandtenliebe ist, weil sie aus Gnade ist und jene aus Natur, wie im Bruderkusse die Leiber sich aneinander schließen, so sei er ein Zeichen der Vereinigung der Seelen (Hom. XX. in 2 Cor.). Insbesondere war auch dies Zeichen der Liebe nach Ertheilung des Abendmahles gewöhnlich. — Nach ἐκζηταὶ ist, äußeren wie inneren Gründen zu Folge, πῶς in den Text aufzunehmen. Es ist aber nicht zu urgiren. Der Apostel berichtet den Gruß nur von alten Gemeinden, durch welche er gekommen war und von denen er vernommen, daß sie an dem Zustande der Christen der Hauptstadt Antheil nähmen.

B. 17. Zum Schlusse warnt noch P. vor jenen gefährlichen Menschen, welche überall in jener Zeit bei den christlichen Gemeinden den Samen der Zwietracht ausstreuten, denen nämlich, welche das Ceremonialgesetz auch den Heiden aufdringen wollten. Nach der Schilderung, welche P. von ihnen zu entwerfen pflegt, leitete sie dabei bloß der Wunsch, sich bei den strengeren Juden-Christen einzuschmeicheln und Gewinn davon zu tragen. Dieselben schlechten Beweggründe schrieb Christus auch den Pharisäern bei ihrem Eifer zu.

B. 18. Eben so spricht P. von ihnen Phil. 3, 18, 19.

B. 19. Da die Gemeinde einen so schönen Ruf der Folgsamkeit (dies ist hier die Bedeutung von ὑπακοή, s. Phil. m. B. 21.) hatte, so wünscht der Apostel nur, daß sie, nach Christi Anweisung, mit der Laubeneinfalt auch die Schlangenklugheit verbinden möchten. Oef.: προσηγορίαι μὲν κεχρησθῆναι εἰς τὸ μὴ ὑπ' ἐταρῶν ἀδικεῖσθαι, ἀκραιολογῆναι δὲ εἰς τὸ μὴ ἐταρῶν ἐπιβουλεύειν.

19. 20. Zuversichtlich stehender geselliger Besinnung jener falschen Weldder, der Juden. In Bezug auf die Zeit einer solchen bösen Besinnung wird denn auch Gott gerade hier *θνος αἰώνης* genannt. *Ἰννεύσας ἡμεῖς* u. *ποδός* ist prägnante Conjunction, und bildlicher Ausdruck für glückliche Ueberrwindung.

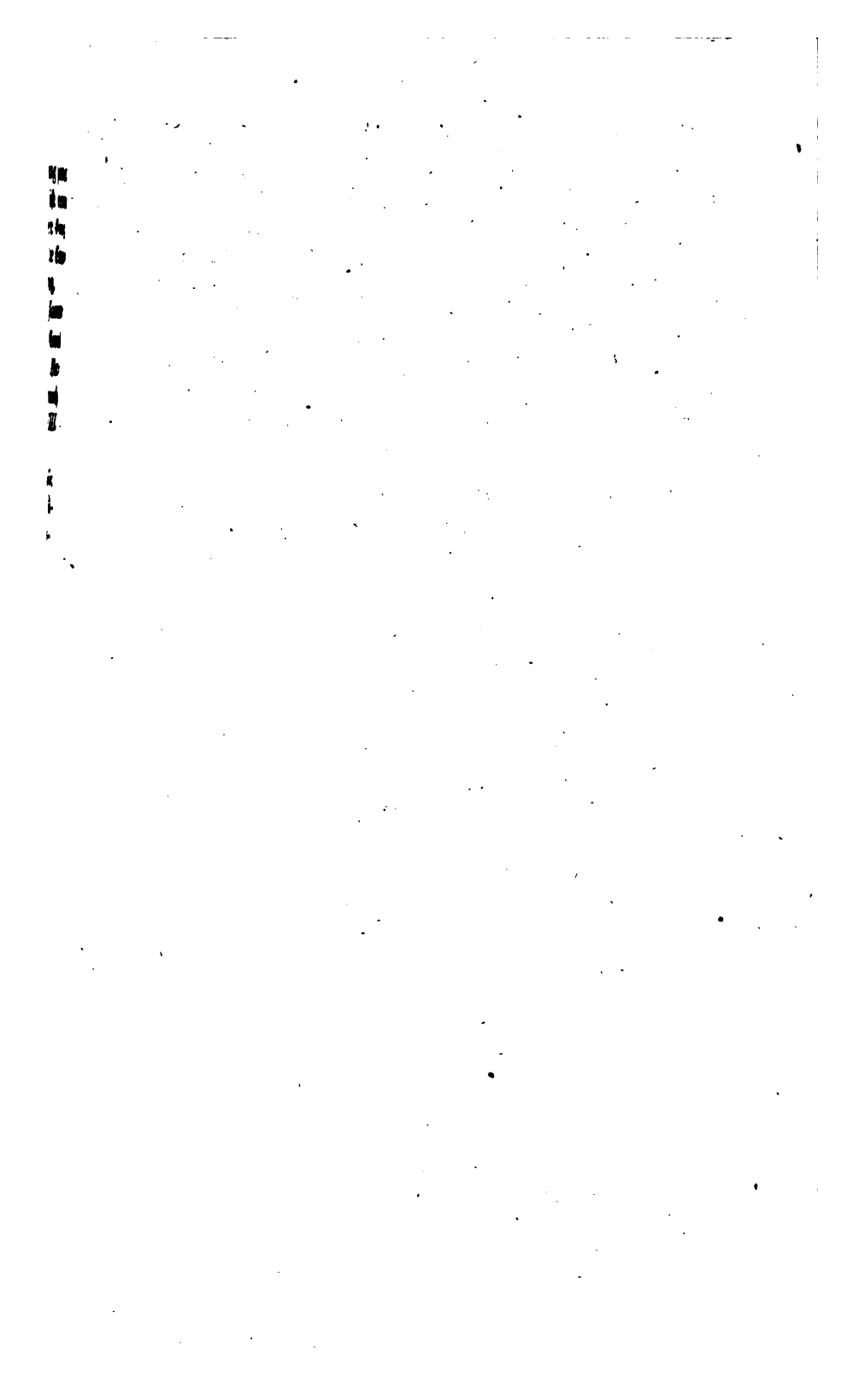
21. 22. In Cajus Hause hatte die Gemeinde ihre Versammlung. Nach einer Uebersetzung bei Origenes wurde dieser Cajus hernachmals Bischof von Ephesien. *Οἰκονομος* ist der Verwalter der Stadtkasse, soviel wie *quaestor*. Derselbe Gebrauch des Wortes bei Joseph., *Archaeol.* I. XI. c. 6. §. 12. I. VIII. c. 6. §. 4.

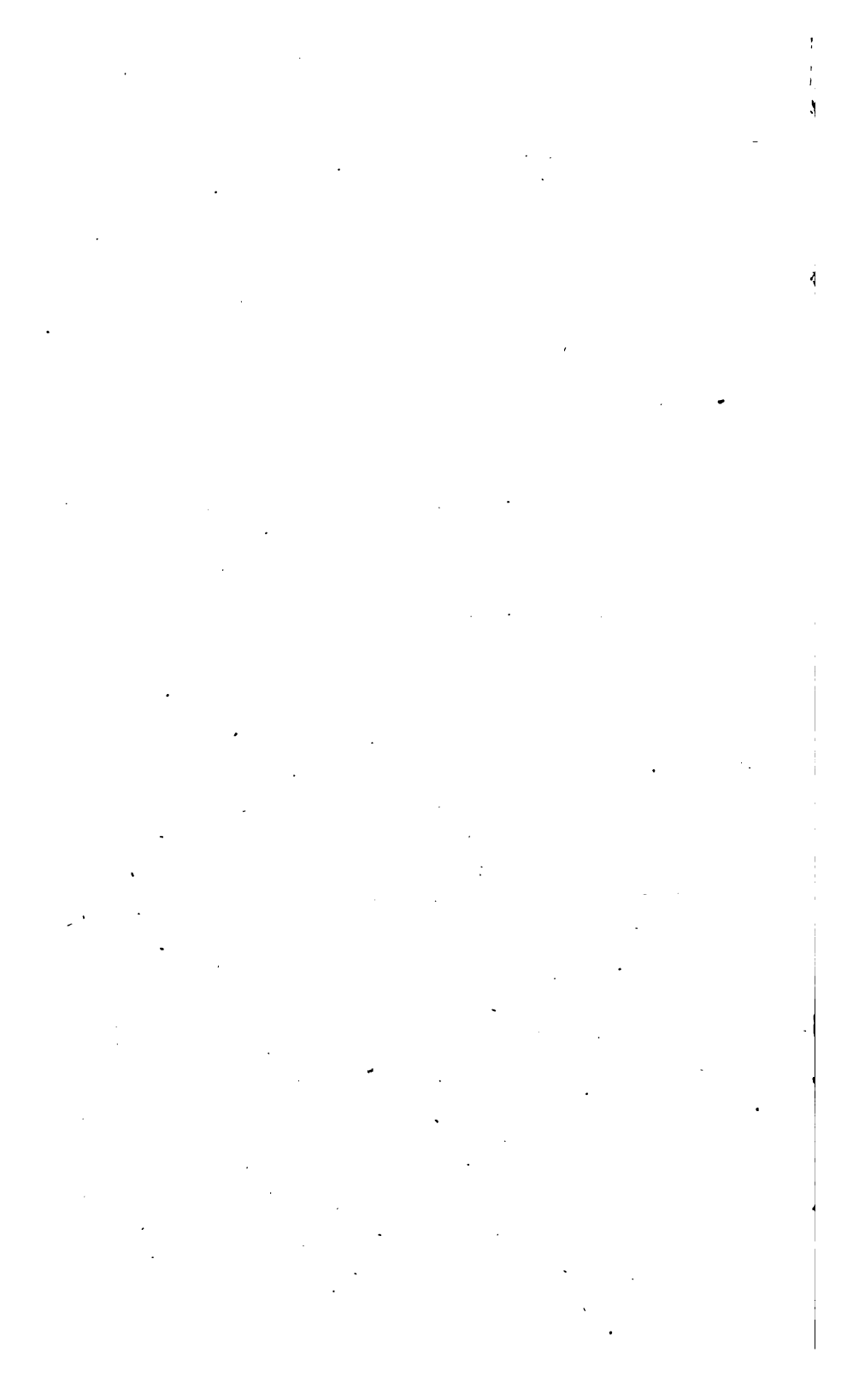
23. 24. *Ἢ χάρις ε. Χοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν.* Ehrf.: *καὶ οὕτως καταπαύει τὸν λόγον προσκεκίς εἰς εὐχην. ἢ χάρις ε. κυρίου ἡμῶν. ταύτην γὰρ θεμελίον, ταύτην ὅρον αἱ ποιεῖν αὐτῷ φίλον.*

Druckfehler:

G. 45, §. 18, statt 5 B. lies 3. B.

— 46. — 25. hinter p. lies 277.







3 2044 069 621 753



